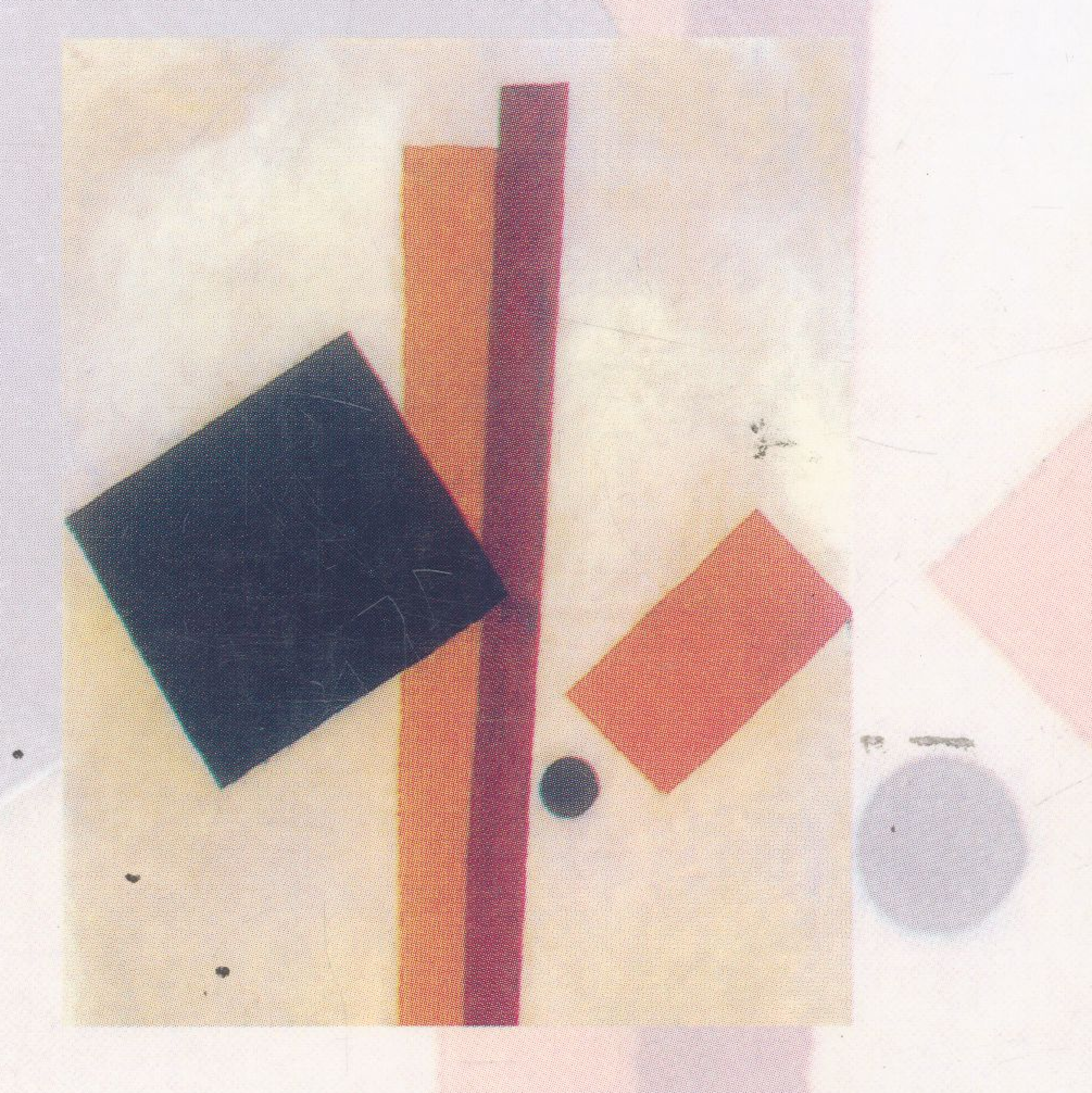
جون سيرل

العقل واللغة والمجتمع

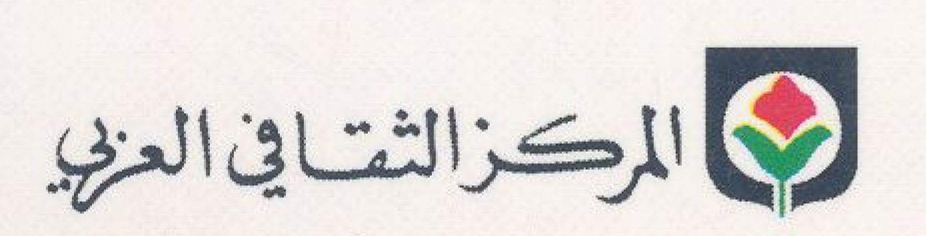
الفلسفة في العالم الواقعي



ترجمة: سعيد الغانمي

الدار العربية للعلوم - ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.

منشورات الاختلاف



جون سيرل

العقل واللغة والمجتمع

الطبعة الاولى
2006م - 1427هـ

ISBN:9953-68-141-4

الناشرون

منشورات الاختلاف

14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة - الجزائر
e-mail: revueikhtilef@hotmail.com

المركز الثقافي العربي

المغرب: 42 - الشارع الملكي (الأحباس)
ص.ب: 4006 - هاتف: 2303339 - فاكس: 2305726
البريد الالكتروني: markaz@wanadoo.net.ma
لبنان: بيروت - شارع جاندارك - بناية المقدسي
ص.ب: 5158 ـ 113 - هاتف: 352826 - فاكس: 343701

الدار العربية للعلوم

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 860138 • 785107 . 785108 (1-961)
فاكس: 786230 (1-961) ص.ب: 5574 ـ 13 - بيروت - لبنان
البريد الالكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

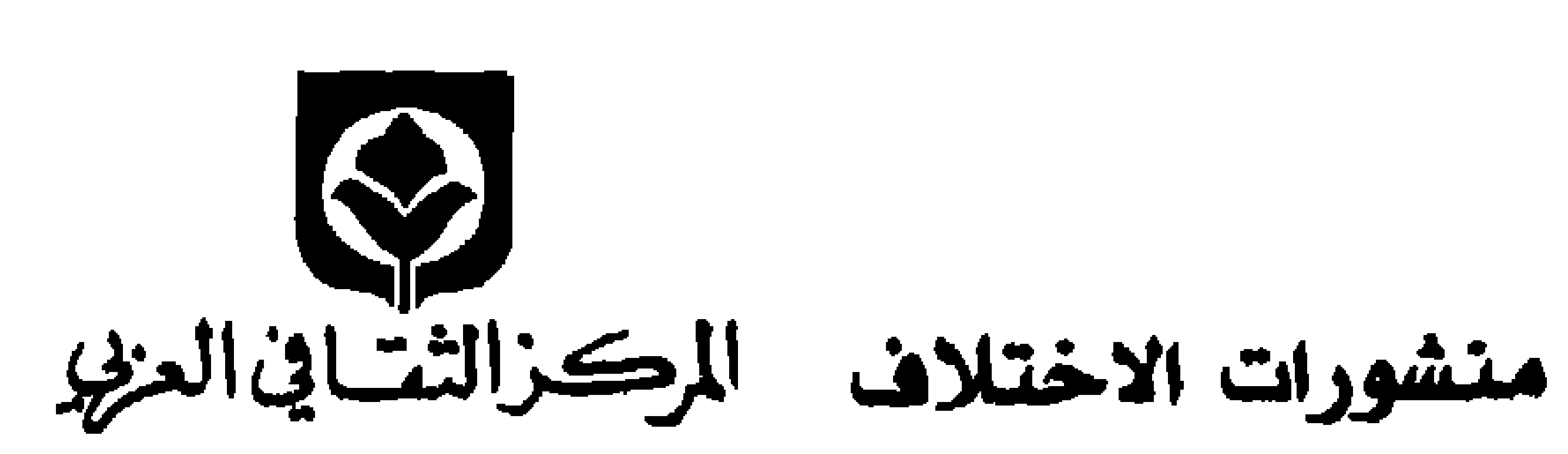
جون سيرل

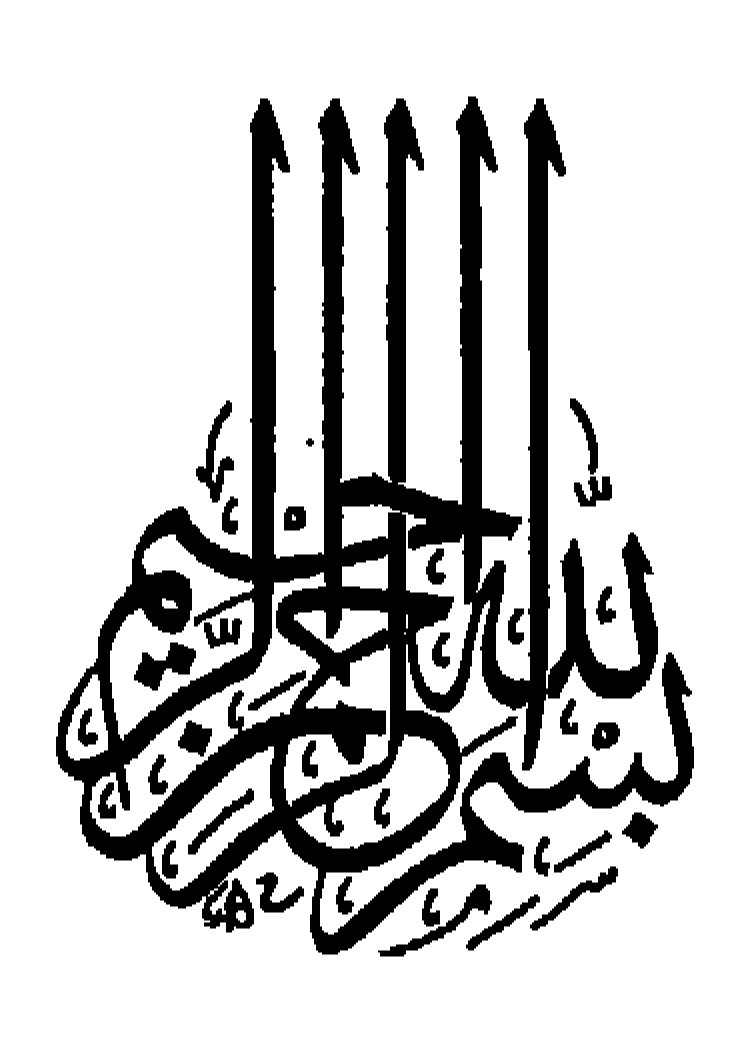
العقل واللغة والمجتمع

الفلسفة في العالم الواقعي

ترجمة: سعيد الغانمي







مقدمة المترجم

مؤلف هذا الكتاب هو جون سيرل، وهو واحد من أبرز الفلاسفة المحدثين الذين ينتمون لتيار الفلسفة التحليلية التي طوّرها أوستن. درّس الفلسفة في جامعة كاليفورنيا، وحاضر كأستاذ زائر في عدد كبير من الجامعات العالمية. من أشهر أعماله: **أفعال الكلام، التعبير والمعنى، القصدية، العقول والأدمغة والعلم، إعادة اكتشاف العقل، بناء الواقع الاجتماعي، لغز الشعور.**

يشكل كتاب «**العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي**» خلاصة الحياة الفلسفية لجون سيرل، وقد صدرت الطبعة الأولى منه عام 2000، لكنه حظي بشعبية كبيرة جداً خلال فترة وجيزة، فترجم إلى ما يقارب عشر لغات. وهو يتناول فيه نظرية المعرفة القديمة في ضوء المنجزات العلمية والفلسفية الحديثة، ويدعو إلى تخطي المقاربات والمقولات القديمة المتمثلة في الثنائية والمادية والواحدية، ويعتبرها مسلمات وفرضيات مسلماً بها قبلياً على نحو سابق على خلق النظرية. وهكذا يعيد المؤلف النظر في المواقف الثنائية بدءاً من ديكارت حتى الوجودية، مثلما يعيد تقييم المادية في

طبعاتها المختلفة ليتوصل إلى اقتراح فهمه الجديد مزوداً بعدة تحليلية توفرها العلوم الحديثة في الفيزياء والكيمياء وفيزيزلوجيا الأعصاب. ولعل السبب في نجاح الكتاب شعبياً أن المؤلف حرص على إيصال أفكاره بلغة مبسطة تحاول مخاطبة القارئ البسيط دون أن تخل بكبرياء العلم. لقد أعد المؤلف، في موقعه على الأنترنيت في جامعة كاليفورنيا، قائمة طويلة جداً بمؤلفاته ومقالاته وترجماتها إلى اللغات المختلفة. واستناداً إلى تلك القائمة، لم يرد ذكر أي عمل من أعماله مترجماً إلى العربية. وهكذا فإن هذا الكتاب هو أول عمل له في العربية. وقد حرصت في ترجمته على ابتكار عشرات المصطلحات الجديدة التي أتمنى أن أكون قد وفقت في صياغتها. وإنني لأشكر الصديق الدكتور حسن ناظم على قراءته مسودة الكتاب وإبدائه بعض الملاحظات عليها.

* * *

مقدمة المؤلف

لا بدَّ أن يشعر من يكتب كتباً في موضوعات متباينة بالحاجة إلى كتابة كتاب يفسر فيه كيف ترتبط هذه الموضوعات المتباينة ببعضها. كيف تأتلف معاً؟ وهذا الكتاب هو ذلك المشروع، الذي أحاول فيه أن أفسر، على الأقل بصورة موجزة، بعض وجهات نظري عن العقل واللغة والمجتمع، وأن أفسر كيف تترابط هذه مع بعضها، وكيف تتلاءم مع التصور الشامل المعاصر عن العالم. والحقيقة أن العنوان الفرعي الذي وضعته له كان: «كيف يتآلف هذا كله».

وقد واتتني الجرأة إلى حد ما لمباشرة هذا المشروع بفضل الدعوة الكريمة التي تلقيتها من هيئة الإذاعة البريطانية عام 1984 لإلقاء سلسلة من المحاضرات التي نشرت فيما بعد في كتاب يحمل عنوان: «العقول والأدمغة والعلم»[1]، الذي كان أيضاً واسع النطاق في الموضوعات التي يتناولها. يحاول كلا الكتابين أن يتجه إلى مدى واسع من

(1) جون سيرل: **العقول والأدمغة والعلم**، كمبرج: مطبعة جامعة هارفرد، 1984.

المشكلات، بطريقة لا تعسر على غير المتخصص، ولكن من دون التضحية بالتعقيد الفكري. وقد وقف الكتاب الأول عند مستويي العقل والدماغ. هذا الكتاب، إذا صحّ القول، يحاول أن يقفز من مستويات العقل إلى اللغة والواقع الاجتماعي على العموم.

كلا الكتابين يوضح أيضاً اتجاهاً معاصراً منحرفاً في الفلسفة: إذ تمثل فلسفة العقل الآن، عند عدد كبير من الفلاسفة، الفلسفة الأولى. والمشكلات المتعلقة باللغة، والمعرفة، والأخلاق، والمجتمع، والإرادة الحرة، والعقلية، وعدد كبير من الموضوعات الأخرى يتم تناولها على نحو أفضل عن طريق فهم الظواهر العقلية. أما أنا في الأقل فأتناولها عن طريق تحليل للعقل يرفض كلاً من الثنائية والمادية. لقد شرعت بكتابة هذا الكتاب عن العقل واللغة والمجتمع، والآن وقد اكتمل، أكتشف أن جزءاً كبيراً منه مخصص للعقل، على نحو غير متناسب. وإذ تمَّ الانصراف إلى توفير الأساس العقلي الذي تتولد عنه المحاججة، فإن ذلك التأكيد يجب أن لا يكون أمراً مذهلاً.

لقد اقتبست بلا استحياء من كتاباتي السابقة. وقد يشعر أصدقاء تلك الأعمال، بطريقة لها ما يبررها، بشيء من الجاهزية أمام بعض أفكار هذا الكتاب. وقصارى ما أستطيع قوله إنني لكي أقول لكم كيف تنتظم الأشياء في عملها، كان لا بدَّ لي من إعادة قول بعض ما قلته سابقاً.

لقد ساعدني كثيرون في إعداد هذا الكتاب. وأودّ أن أشكر على الخصوص زميلي أستاذ البحث المساعد، جينيفر هودن، وفي المحل الأول، زوجتي، دامغر سيرل، التي كانت كعادتها عوناً لي في كل مرحلة. وإني لأهدي هذا الكتاب لها.

* * *

(1)

الميتافيزيقا الأساسية

الواقع والحقيقة

نظرة التنوير

الواقع ومعقوليته

منذ عصر الثورات العلمية في القرن السابع عشر حتى العقود الأولى من القرن العشرين، كان من الممكن للشخص المثقف أن يعتقد أن بمستطاعه، أو بمستطاعها، معرفة الأشياء المهمة حول الكيفية التي يعمل وفقها الكون وفهمها. ومنذ الثورة الكوبرنيكية، مروراً بالميكانيكا النيوتنية، ونظرية الكهربة المغناطيسية، ونظرية داروين عن الارتقاء، صار العلم يكتسب شيئاً من الفهم أو نوعاً من المعقولية، وصار يمكن فك مغاليقه من خلال النمو المتزايد باستمرار للمعرفة والفهم. بل كان من الممكن للمثقفين أن يشعروا أن المعرفة العلمية كانت منسجمة تماماً، بل حتى متوافقة، مع إيمانهم الديني. وتطلب هذا الاعتقاد إجراء

تمييز بين عالمين ميتافيزيقيين: من ناحية العالم العقلي أو الروحي، ومن ناحية أخرى، العالم الفيزيائي أو المادي. كان الدين يمتلك العالم الروحي، والعلم العالم المادي. وقد بدا التمييز بين عالمي العقل والجسد مسوغاً تسويغاً مستقلاً: إذ كان له في الحقيقة تاريخ طويل. وتلقى صياغته الأشهر في عمل رينيه ديكارت، وهو فيلسوف كان جزءاً أساسياً من الثورة العلمية في القرن السابع عشر. بل إن الثوريين «الهدامين» الكبار في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، من طراز سيغموند فرويد وكارل ماركس، وإن كانوا رفضوا الثنائية الديكارتية، فقد تصوروا عملهم جزءاً من نمو العلم كما تمَّ فهمه منذ القرن السابع عشر. كان فرويد يعتقد أنه أوجد علماً للعقل، وماركس علماً للتاريخ والمجتمع.

باختصار، لقد سادت فترة طويلة من الزمان في الحضارة الغربية كان يفترض فيها أن العالم يمكن تعقله وفهمه فهماً كلياً، وأننا قادرون على الفهم المنهجي لطبيعته. ولأن هذين الافتراضين التوأمين وجدا التعبير عنهما في سلسلة من الأحكام التقليدية في **عصر التنوير الأوربي**، فإنني أقترح أن نسميهما بـ«نظرة التنوير». وقد بلغت هذه النظرة المتفائلة ذروتها في أواخر القرن التاسع عشر، ولاسيما في ألمانيا البسماركية وإنجلترا الفكتورية، فكان أفصح مثال عليها يتجسد في غوتلوب فريغه، وهو رياضي وفيلسوف ألماني، وبرتراند

رسل، وهو منطقي وفيلسوف بريطاني.

وبدءاً من العقود الأولى من القرن العشرين، وقع عدد من الأحداث، الثقافية وغيرها، التي شرعت تتحدى هذا التفاؤل وتقوّضه حول طبيعة الأشياء وحول قدرتنا على فهم تلك الطبيعة. وفي تقديري أن اللطمة النفسية الفريدة الكبرى للتفاؤل العقلي الذي ساد القرن التاسع عشر لم تكن تطوراً عقلياً على الإطلاق، بل هي كارثة **الحرب العالمية الأولى**. على أنه كان هناك أيضاً عدد من التحديات العقلية الخالصة **لنظرة** التنوير. فقد بدا أن كلاً من معقولية العالم الواقعي وقدرتنا على فهم العالم صارا يتعرضان للهجمات من مختلف الأنحاء. أولاً، تحدت نظرية النسبية أهم افتراضاتنا عن المكان والزمان، وعن المادة والطاقة. كيف يمكن لنا أن نفهم، مثلاً، عالماً إذا ذهبنا فيه، حسب ألبرت إينشتاين، إلى نجم من النجوم بسرعة قريبة من سرعة الضوء وعدنا في عشر سنوات، لنجد أننا كبرنا عشر سنوات فقط، بينما كبر كل شيء على الأرض مئات السنين؟ ثانياً، بدا أن اكتشاف شبكة المغالطات النظرية يتحدى عقلانية معقل العقلانية نفسها، أعني الرياضيات. وإذا انطوت أسس الرياضيات على تناقض، فلا يبدو أن شيئاً ما سيكون بمأمن. وكما قال فريغه نفسه حينما واجه مغالطة رسل: «إن اكتشافك للتناقض أذهلني بما تعجز الكلمات عن التعبير عنه، وأكاد أقول إنه تركني مصعوقاً، لأنه نسف الأرض التي كنت أريد أن أبني عليها الرياضيات». ويبدو أنه «لا يقوّض أسس رياضياتي

وحدها، بل الأسس الوحيدة للرياضيات بما هي كذلك»[1].

ثالثاً، لم يُفهم علم النفس الفرويدي بوصفه بوابة لعقلانية متطورة، بل برهاناً على استحالة العقلانية. وعند فرويد، فإن الشعور العقلي ليس سوى جزيرة في بحر متلاطم من اللاشعور اللاعقلي. رابعاً، بدا أن برهان عدم الاكتمال عند كورت غوديل يوجه لطمة أخرى للرياضيات. هناك أحكام صحيحة في الأنظمة الرياضية، يمكننا جميعاً أن نرى أنها صحيحة ولكن لا يمكن البرهنة على صحتها في داخل هذه الأنظمة. قبل غوديل، كان يبدو أن معنى كلمة «صحيح» في الرياضيات يعني «ما يمكن البرهنة عليه رياضياً». خامساً، وهو الأسوأ، أن ميكانيكا الكم أو الكوانتم، في بعض التأويلات فقط بدت شيئاً لا يمكن أن تستوعبه مفاهيمنا التقليدية عن التحدد والوجود المستقل للكون الفيزيائي. بدا أن ميكانيكا الكوانتم تبين أن الواقع الفيزيائي في أعمق مستوياته هو لاحتمي وغير متحدد، وأن الراصد الواعي، في فعل رصده نفسه، يخلق إلى حد ما الواقع نفسه الذي يقوم بملاحظته ورصده. سادساً، في أواخر القرن العشرين بدأت عقلانية العلم نفسه تتعرض للهجوم من مؤلفين من أمثال توماس كون وبول فييرآبند، أصروا على أن العلم نفسه كان مصاباً بالاعتباطية واللاعقلية. أراد كون أن يوضح أن الثورة العلمية الكبرى لم تكن مجرد وصف جديد

(1) غوتلوب فريغه: المراسلات الفلسفية والرياضية، شيكاغو، مطبعة جامعة شيكاغو، 1980، ص132.

للواقع القديم نفسه، بل هي تخلق «واقعاً» مختلفاً. يقول: «بعد حدوث ثورة، يعمل العلماء في عالم مختلف»[1]. وفهم الكثيرون أن لودفغ فتغنشتاين، وهو أهم فيلسوف في القرن العشرين، أراد أن يوضح أن الخطاب الذي نتفوه به هو سلسلة من الألعاب اللغوية غير القابلة للترجمة تبادلياً، التي لا يمكن التأكد منها. ونحن لسنا منخرطين في لعبة لغوية كبيرة واحدة، توجد فيها معايير كلية للمعقولية، ويمكن لكل شخص أن يتعقل كل شيء، بل في سلسلة من الألعاب اللغوية الأصغر، لكل منها معاييرها الداخلية في المعقولية.

يمكنني أن أستمر في القائمة الموحشة. على سبيل المثال، ادعى بعض الأنثروبولوجيين أنه لا توجد عقلية صالحة كلياً في العالم، بل إن للثقافات المختلفة عقليات مختلفة[2]. وقد صارت تشيع صور مشابهة من النسبية في الحركات الفكرية المعروفة جميعاً بإسم «ما بعد الحداثة». إذ يرى ما بعد المحدثين أنفسهم بوصفهم يتحدون «نظرة التنوير».

ولكي أضع كل أوراقي على الطاولة منذ البداية، أقول

---

(1) توماس كون: **بنية الثورات العلمية**، شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1970، ص 135.

(2) الإشارة هنا إلى ما يعرف بفرضية سابير ـ وورف في علم اللغة والأنثروبولوجيا التي ادعيا فيها أن المجتمعات التي تسود فيها لغات مختلفة هي عوالم مختلفة وليست مجرد عالم واحد بأسماء مختلفة ـ (المترجم).

إنني أقبل بنظرة التنوير. أعتقد أن الكون يوجد وجوداً مستقلاً تماماً عن عقولنا، وأن بمستطاعنا، في الحدود التي تعينها قدراتنا التطورية، أن نفهم طبيعته. أعتقد أن التغير الفعلي منذ القرن التاسع عشر لا يكمن في أن العالم لم يعد معقولاً بطريقة مثيرة وأخروية، بل إنه صار أصعب فهماً بفعل السبب المضجر والمثير الذي يتطلب منك أن تكون أكثر ذكاءً، وأن تعرف المزيد من الأشياء. مثلاً، لكي تفهم الفيزياء المعاصرة، يجب أن تعرف الكثير عن الرياضيات. ولن أحاول الإجابة عن جميع هذه التحديات لنظرة التنوير. لأن ذلك قد يتطلب كتباً متعددة. ولكن ما دام هدفي الرئيس هو البناء، فسوف أتطرق بإيجاز إلى ذكر السبب الذي لا يجعلني أعبأ بالمحاججات التي ذكرتها تواً، ثم بتفصيل أكثر، سأستجيب لمختلف جوانب التحدي «ما بعد الحداثي».

أولاً، أن نظرية النسبية ليست دحضاً للفيزياء التقليدية، بل هي امتداد لها. وهي تتطلب منا أن نفكر بطرق مضادة للحدس عن المكان والزمان، ولكن ذلك لا يشكل تهديداً لمعقولية الكون. ومن المهم أن نتذكر أن ميكانيكا نيوتن بدت أيضاً متناقضة في القرن السابع عشر. ثانياً، يبدو لي أن المغالطات المنطقية، سواء أكانت دلالية أو نظرية، لا تريد أن تبين سوى بعض الأخطاء الفلسفية التي يمكن لنا أن نرتكبها. وتماماً مثلما أن مغالطات زينون الأيلي الشهيرة عن المكان والزمان والحركة، لا تكشف عن عدم واقعية المكان

والزمان والحركة[1]، كذلك لا تكشف المغالطات المنطقية عن أي تناقض في قلب اللغة والمنطق والرياضيات. ثالثاً، لا يجب اعتبار علم النفس الفرويدي، مهما كان إسهامه في الثقافة الإنسانية، نظرية علمية جدياً. وهو يستمر في الوجود كظاهرة ثقافية، لكن قلة من العلماء الجادين يفترضون أنه يعطي تفسيراً قائماً على أساس علمي للتطور النفسي والمرضي عند الإنسان. رابعاً، يشكل برهان غوديل نوعاً من الدعم للمفهوم العقلي التقليدي الذي يفصل الأنطولوجيا (ما يوجد) عن الإبستمولوجيا (كيف نعرف). والحقيقة هي مسألة تطابق مع الوقائع. فإذا كان حكم ما صحيحاً، فلا بد من وجود واقعة يكون صحيحاً بفضلها. والوقائع هي قضية ما يوجد، أي القضية التي تهتم بها الأنطولوجيا. أما إمكانية الإثبات والتحقق فقضايا تتعلق باستكشاف الحقيقة، وهكذا فهي أفكار معرفية، ولكن يجب عدم خلطها بالوقائع التي نقوم باستكشافها. ويوضح غوديل بالنتيجة أن الحقيقة الرياضية لا يمكن مطابقتها بإمكانية الإثبات. خامساً، أن ميكانيكا الكوانتم، في بعض تأويلاتها دون شك، هي تحدٍّ جدي لنظرة التنوير، وأنا لست مهيئاً من الناحية التقنية للقيام

(1) احتج زينون الأيلي، على سبيل المثال، أننا لكي نعبر الغرفة نحتاج أولاً أن نعبر نصف الغرفة، ولكن لكي نعبر نصف الغرفة، نحتاج أن نعبر نصف ذلك النصف. وهكذا بلا انتهاء. واستخلص من ذلك أن الحركة مستحيلة.

بتقدير جدي لدلالتها. على أنني أريد أن أميز الادعاء بأن ميكانيكا الكوانتم توضح عدم تحدد علاقة المستويات الكبرى بالصغرى من ناحية، والادعاء أنها تكشف أن الواقع لا يمتلك وجوداً مستقلاً عن الراصدين من ناحية أخرى. وبقدر ما يمكنني قوله، فإننا يجب أن نقبل ببساطة بمستوى معين من اللاتحدد الإحصائي في علاقات الأصغر بالأكبر بوصفها واقعة عن الواقع. ولكن لا يوجد شيء، بقدر ما أفهم، في النتائج الفعلية لميكانيكا الكوانتم يجبرنا على أن نستخلص أن الراصد الواعي يخلق جزئياً الواقع المرصود. ومثل هذه المغالطات لا تكمن في النتائج الفعلية للتجارب، بل في **التأويلات**[1] المتنوعة لهذه النتائج، ولا شيء يجبرنا على هذا التأويل المغالط والمضاد للحدس، برغم أن بعض الفيزيائيين قبلوا بهذا التأويل. وأخيراً فإن جهود البرهنة على نسبية العقلية -أي القول بأن معايير العقلية نسبية ثقافياً ـ غالباً ما تنتهي بإثبات العكس. على سبيل المثال، لإثبات النسبية الثقافية يجبرنا الأنثروبولوجي أن «النوير» يعتبرون الأخوين التوأمين طائرين، وفي بعض الاحتفالات، الخيار رأس ثور. وحين يروي لنا كيفية فهم هذا الادعاء، غالباً ما يتضح أنه يروي لنا كيف يفهمون بمعاييرنا، وبالتالي كيف يفهمون

(1) كمثال على الفيزيائي الذي لا يقبل بالتأويلات المغالطة لميكانيكا الكوانتم، انظر: والاس: **المغالطة المفقودة: صور الكوانتم**: نيويورك، سبرنغر، 1996.

لنا[1]. يتضح أن اللاعقلية الواضحة في ثقافة قبلية يمكن جعلها معقولة من خلال معايير كلية للعقلية.

وسيكون لدي المزيد لأقوله عن كون والتحديات ما بعد الحداثية لنظرة التنوير لاحقاً.

في هذا الكتاب، أريد أن أستخدم فترة التشوش المعاصرة كفرصة لمباشرة مشروع فلسفي تقليدي جداً في إعطاء تفسير لمختلف الظواهر المتنوعة في الظاهر بغية بيان وحدتها الداخلية. ولا أعتقد أننا نعيش في عالمين: عقلي ومادي - وطبعاً ليس في ثلاثة عوالم: عقلي وفيزياوي وثقافي[2] - بل في عالم واحد، وأريد أن أصف العلاقات بين بعض الأجزاء الكثيرة في ذلك العالم الواحد. أريد أن أفسّر البنية العامة لكثير من الأجزاء المحيرة فلسفياً للواقع. وتحديداً، أريد أن أفسّر بعض السمات البنيوية للعقل واللغة والمجتمع، وأن أوضح أنها تنسجم مع بعضها. هدفي إذاً هو أن أسهم مساهمة متواضعة في نظرة التنوير.

---

(1) إيفانز بريتشارد: ديانة النوير: أوكسفورد، 1956، ص128، استشهد به ألاسدير ماكنتاير: هل يتناقض فهم الدين مع الاعتقاد؟ في كتاب براين ويلسن: العقلية، بيزل بلاكويل، 1974، ص65.

(2) كارل بوبر هو صاحب النظرية التي تميز بين ثلاثة عوالم: عقلي وفيزياوي وثقافي حيث يميز بين عالم الخبرات العقلية وعالم الظواهر المادية والفيزيائية والطبيعية وعالم الثقافة التي يتوفر في الكتب والمعارف والأفكار. لمزيد من المعلومات انظر كتابه: نحو عالم أفضل، ص30 فما بعدها. (المترجم).

تقديم الفلسفة

قد يبدو هذا المشروع طموحاً بإفراط، ولكن هذا الكتاب بمعنى مهم واحد في الأقل «كتاب تمهيدي» في الفلسفة: فلا يتطلب من القارئ تمريناً فلسفياً أو معرفة تقنية سابقة عليه.

غالباً ما تتخذ الكتب الفلسفية بهذا المعنى صورة من صورتين، وما دام هذا الكتاب لا يتخذ أياً من الصورتين، أعتقد أن من المهم إجراء تمييز بينه وبين بقية الكتب الأخرى منذ البداية. أول، وربما أشيع، نمط من الكتب التمهيدية هو الذي يقدم للقارئ قائمة من المشكلات الفلسفية الشهيرة، مثل حرية الإرادة، ووجود الله، ومشكلة العقل والجسم، ومشكلة الخير والشر، ومشكلة الشك والمعرفة. ومن أحدث الأمثلة الجيدة على هذا النوع من الكتب كتاب توماس ناجل: «ما الذي يعنيه هذا كله؟»[1]. النوع الثاني من الكتب هو تاريخ موجز للموضوعات الفلسفية. فيقدم للقارئ نبذة وجيزة عن أبرز المفكرين والمذاهب الفلسفية، بدءاً من الفلاسفة اليونانيين ما قبل سقراط، وانتهاءً بأبرز الفلاسفة المحدثين، من أمثال فتغنشتاين، أو الاتجاهات الفلسفية، من مثل الوجودية. وربما يتوفر أشهر كتاب من هذا النوع في كتاب برتراند رسل: «تاريخ الفلسفة الغربية»[2]. وكتاب رسل ضعيف من الناحية

---

(1) توماس ناجل: ما الذي يعنيه ذلك كله: مدخل وجيز جداً للفلسفة، مطبعة جامعة أوكسفود، 1987.

(2) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، نيويورك، 1945.

الأكاديمية، لكني أعتقد أنه تصدى لتشجيع نشر الفكر الفلسفي أكثر من أغلب التواريخ الدقيقة، لأن أي قارئ يستطيع أن يتمتع بقراءته وبشيء من الفهم في الأقل. وقد قرأته حين كنت يافعاً، وترك فيَّ انطباعاً قوياً. ويقال إن جيمي كارتر (الرئيس الأميركي) كان يحتفظ به على منضدته حين كان رئيساً.

والكتاب الحالي ليس جولة في المشكلات الكبرى ولا تاريخاً. بل هو ينتمي في الحقيقة إلى نوع من الكتب صار بالي الطراز، ويعتقد كثير من الفلاسفة البارزين أنه مستحيل. فهو كتاب تركيبي، بمعنى أنه يحاول التأليف بين عدد من التفسيرات لموضوعات لا يبدو في الظاهر أن بينها ارتباطاً، أو أنها ترتبط ارتباطاً هامشياً. ولأننا نعيش في عالم واحد، فيجب أن نكون قادرين على تفسير الكيفية الدقيقة التي ترتبط بها الأجزاء المختلفة من ذلك العالم ببعضها، وكيف تنتظم جميعاً في كلٍّ متماسك. وأودُّ التأكيد على كلمة (تركيب) و(تركيبي) لأنني تعلمت -وغالباً ما يُعتقد أنني أنتمي ـ على مجموعة من الفلاسفة يعتقدون أنهم يقومون بشيء يسمونه «الفلسفة التحليلية». يتناول الفلاسفة التحليليون القضايا الفلسفية منفردة ويحللونها إلى عناصرها المكونة. وهم يقومون بما يسمى بـ«التحليل المنطقي». ينطوي هذا الكتاب على كثير من التحليل المنطقي، لكنه أيضاً كتاب جمعت فيه الأشياء معاً. ويصح القول إنه تركيب يقوم به محلل. فبالبناء على كتاباتي السابقة، أريدِ أن أفسّر كيف تعمل بعض الأجزاء

الجوهرية من العقل واللغة والواقع الاجتماعي وكيف تشكل كلاً متماسكاً.

ولديَّ ثلاثة أهداف متميزة. الأول أنني أود أن أتقدم بسلسلة من الادعاءات النظرية، تتعلق بكل من طبيعة العقل واللغة والمجتمع، وبالتعالقات بينها. الثاني، من خلال تحقيق الهدف الأول، أريد توضيح أسلوب معين في التحليل الفلسفي. وللبحث الفلسفي أوجه شبه مهمة، وأوجه اختلاف أيضاً، مع بقية أشكال البحث، مثل البحث العلمي، وأنا أريد توضيحها في سياق هذا النقاش. ثالثاً، أريد أن أجري عابراً، إذا صح القول، سلسلة من الملاحظات عن طبيعة الحيرة الفلسفية والمشكلات الفلسفية. بعبارة تضع هذه النقاط الثلاث بصيغة أكثر إحكاماً: أريد أن أقوم ببعض التفلسف، وبهذا التفلسف أريد أن أوضح كيفية القيام بذلك، وأريد أن أدلي ببعض الملاحظات المتعلقة بالمشكلات الخاصة بالقيام به. وفي نهاية الكتاب سأخلص إلى بعض الاستنتاجات العامة عن طبيعة الفلسفة.

إذا نجحت في هذه المطامح التفسيرية فسيبدو كل ما أقوله صحيحاً على نحو بالغ الوضوح، والحقيقة أنه سيكون من الوضوح بحيث إن القارئ البريء فلسفياً -وهو القارئ الذي يتوجه إليه هذا الكتاب ـ سيتساءل أحياناً: لماذا يتكبد عناء قول ذلك لنا؟ والجواب أن كل دعوى أصدرها، حتى أكثرها وضوحاً، ستكون، ولقد كانت في الواقع طوال قرون، موضوعاً لسجال بل حتى غيظ مسعور. لماذا يحدث ذلك؟

لماذا ننساق على نحو لا يرحم، حين نبدأ التفلسف، إلى إنكار أشياء نعرف جميعاً أنها صحيحة، على سبيل المثال، أن هناك عالماً واقعياً، وأننا نستطيع أن نكتسب بعض أنواع المعرفة بذلك العالم، وأن الأحكام صادقة نمطياً إذا كانت تتطابق مع الوقائع في العالم، وزائفة إن لم تتطابق معها؟ اعتقد فتغنشتاين أن الاندفاع إلى ارتكاب الخطأ الفلسفي يأتي في الدرجة الأولى من سوء فهم كيفية عمل اللغة، وكذلك من ميلنا إلى الإفراط في التعميم، وتوسيع مناهج العلم إلى مناطق حقول لا تناسبه. أعتقد أن هذه فعلاً بعض مصادر الخطأ الفلسفي، ولكنها بعضها فحسب. وسأشير، ونحن نتقدم في بحثنا، إلى مصادر أخرى جديرة بالرفض أكثر من المصادر التي يقدمها فتغنشتاين، مصادر من نوع خداع الذات وإرادة القوة.

على أية حال، مما يجدر قوله إن ما يكون واضحاً لأنه يبدو واضحاً، لا يبدو في العادة كذلك إلا بعد أن تكون قد قلته. أما قبل أن تقوله، فإن ما تحتاج أن تقوله لا يبدو واضحاً. هذا الكتاب إذاً قد يقدم الانطباع بأنني سآخذك في درب طويل سوي ومفتوح. وذلك هو التوضيح. ونحن نسير في غابة من الدروب الضيقة. وسيقوم منهجي في التوضيح على الإشارة إلى الدرب ثم الإشارة إلى أجزاء الغابة التي نحتاج أن نتحاشاها. أو أن أصوّب الإشارة على طريق يبدو أكثر ادعاءً مما أقصد، وأحاول أن أذكر الحقيقة، ثم أذكر ما

ينافسها من أباطيل تضفي على الحكم بالحقيقة كثيراً من أهميته الفلسفية.

المواقف التلقائية

في أغلب القضايا الفلسفية الأساسية هناك ما يمكن أن نسميه، باستخدام استعارة حاسوبية، بالموقف التلقائي[1]. المواقف التلقائية هي وجهات النظر التي نتمسك بها بصورة سابقة على التأمل بحيث إن أية مبارحة لها تتطلب جهداً شعورياً ومحاججة مقنعة. وها هي المواقف التلقائية في بعض المسائل الأساسية:

* هناك عالم واقعي يوجد بشكل مستقل عنا، ويمعزل عن تجاربنا، وأفكارنا، ولغتنا.

* نمتلك طريقاً إدراكياً مباشراً للدخول في العالم من خلال حواسنا، ولاسيما اللمس والرؤية.

* الكلمات في لغتنا، ولاسيما كلمات من نوع (أرنب) و(شجرة) لها معانٍ واضحة بصورة معقولة. وبسبب معانيها، يمكن استخدامها للإحالة والحديث عن الأشياء الواقعية في العالم.

(1) الموقف التلقائي ترجمة لعبارة Default Position وتعني كلمة Default الغيابي وفي المحاكم الحكم الذي يصدر غيابياً، أما في الكومبيوتر فتعني الإجراء أو البرنامج الذي يتخذه الجهاز تلقائياً لعدم توفر بديل عنه. (المترجم).

* أحكامنا بشكل عام إما صادقة أو كاذبة اعتماداً على كونها تتطابق مع الكيفية التي توجد عليها الأشياء، أي مع الوقائع في العالم الخارجي.

* السببية هي علاقة واقعية بين الأشياء والأحداث في العالم، وهي علاقة تتسبب من خلالها ظاهرة ما، هي السبب، بظاهرة أخرى، هي النتيجة.

في حياتنا اليومية الاعتيادية، تؤخذ هذه «النظرات» مأخذ التسليم إلى حد كبير، بحيث أعتقد أن من المضلل أن نسميها بـ«النظرات» -أو الفرضيات أو الآراء ـ على الإطلاق. على سبيل المثال، لا أتمسك بالرأي القائل إن العالم الواقعي يوجد، بالطريقة نفسها التي أتمسك بها بالرأي القائل إن شكسبير مسرحي كبير. لأن المسلمات المفترضة صحتها قبلياً هي جزء مما أسميه بـ«**خلفية**» فكرنا ولغتنا. وأنا أشدد على الكلمات لكي أوضح أنني أستخدمها كمصطلح شبه تقني، وسأوضح معناها بتفصيل أكثر لاحقاً.

يتكوّن جزء كبير من تاريخ الفلسفة من هجمات على المواقف التلقائية. وغالباً ما يشتهر الفلاسفة الكبار لرفضهم ما يأخذه كل شخص سواهم مأخذ التسليم. ويبدأ الهجوم المميز بالإشارة إلى ألغاز الموقف التلقائي ومغالطاته. ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نتمسك بالموقف التلقائي أيضاً فيما يتعلق بكثير من الأشياء التي نود الاعتقاد بها. ولذلك يجب التخلي عن الموقف التلقائي، ويعوّض عنه بوجهة نظر ثورية جديدة.

ويتوفر أشهر مثال على ذلك في دحض ديفيد هيوم لفكرة أن السببية هي علاقة واقعية بين الأحداث في العالم، وفي دحض الأسقف جورج باركلي لوجهة النظر القائلة إن العالم المادي يوجد بمعزل عن إدراكاتنا له، وفي رفض ديكارت، وكذلك فلاسفة آخرين غيره، لوجهة النظر القائلة إننا نستطيع أن نمتلك معرفة حسية مباشرة بالعالم. وحديثاً، يفترض كثيرون أن ويلارد كواين قد دحض وجهة النظر القائلة إن للكلمات في لغتنا معانيَ محددة ثابتة. ويعتقد كثير من الفلاسفة أنهم دحضوا نظرية المطابقة مع الحقيقة، أي وجهة النظر التي تقول بأن حكماً ما يكون صحيحاً لأنه نمطياً توجد واقعة أو موقف أو حالة معينة في العالم الخارجي تجعله صحيحاً.

أعتقد بشكل عام أن المواقف التلقائية صحيحة، وأن الهجمات عليها خطأ. وأعتقد ان هذه الحالة تصح بالتأكيد على جميع الأمثلة التي ذكرتها سابقاً. ومن غير المحتمل أن تكون المواقف التلقائية قد استمرت وواصلت وجودها عبر التاريخ الإنساني الوعر المليء بالعثرات طوال قرون، بل أحياناً حتى طوال ألفيات، إذا كانت زائفة بالقدر الذي يزعمه الفلاسفة. ولكن ليست جميع المواقف صحيحة. وربما يتوفر أشهر مثال على المواقف التلقائية في الاعتقاد بأن كلاً منا يتكوّن من كيانين منفصلين، هما الجسم من ناحية، والعقل أو النفس من ناحية أخرى، وأن هذين الكيانين يلتحمان خلال حياتنا، ولكن يبقيان مستقلين إلى حد أن عقولنا أو نفوسنا

يمكن أن تنفصل عن أجسامنا وتستمر في الوجود باعتبارها كيانات واعية حتى بعد أن تمحق أجسامنا تماماً. وتسمى هذه النظرة بـ«الثنائية». وأعتقد أنها زائفة، وسأوضح سبب ذلك في الفصل الثاني. غير أن المواقف التلقائية بشكل عام أرجح في أن تكون صحيحة من بدائلها، ومهما أثار اعترافي من الغرابة، فإن من المحزن أن أشهر الفلاسفة وأكثر من يحظى منهم بالإعجاب هم في الغالب أصحاب النظريات المجافية للطبيعة.

ومن المغري أن نفكر بأن ما أسميه بالمواقف التلقائية هي ما يسميه الحس العام بـ«العقل السليم». وأعتقد أن ذلك خطأ. فالعقل السليم، أو الحس العام ليس بفكرة واضحة جداً، ولكنه بقدر ما أفهمه هو إلى حد كبير قضية معتقدات يؤخذ بها على نطاق واسع ولا يمكن تحديها في العادة. وبرغم عدم وجود خط حاد يفصل بينهما، فإن ما أسميه بالمواقف التلقائية أكثر أهمية بكثير من الحس العام. وأحسب أن من صلب قضايا الحس العام، أنك إذا أردت من الناس أن يكونوا مهذبين معك، فمن الأحرى أن تكون مهذباً معهم. مثل هذا النوع من الحس العام لا يتبنى رأياً حول الأسئلة الميتافيزيقية الأساسية مثل وجود العالم الخارجي، أو واقعية السببية. الحس العام، في جزئه الأكبر هو قضية رأي عام. والخلفية سابقة على هذه الآراء.

وبعض الأسئلة الأكثر إثارة في الفلسفة هي تلك التي تنبعث من صدام مباشر أو حتى تناقض منطقي بين موقفين

تلقائيين. على سبيل المثال، يبدو لي أن الناس يتحدثون في العادة ويفكرون وكأنهم قد افترضوا أن لدينا إرادة حرة من ذلك النوع الذي يحول دون وجود الحتمية السببية، وفي الوقت نفسه، يعتقدون أن لجميع أفعالنا تفسيرات سببية حتمية. طوال هذا الكتاب، سنتفحص مختلف المواقف التلقائية ونولي اهتماماً خاصاً للصدام بين هذه المواقف. وفي هذا الفصل أناقش إضمامة من المواقف التلقائية المتركزة حول فكرتي الواقع والحقيقة.

الواقع والحقيقة

من بين المواقف التلقائية التي تشكل خلفيتنا المعرفية، وربما تكون أكثرها أهمية، شبكة معينة من المسلمات عن الواقع والحقيقة. من الناحية النمطية، حين نتصرف أو نفكر أو نتحدث، فنحن نسلم بوجود طريقة معينة ترتبط بها أفعالنا أو أفكارنا أو أحاديثنا بالأشياء الخارجية. وأصوّر هذا على أنه شبكة من الأحكام، لكن من المضلل أن يوحي لنا بأننا حين نتحدث أو نفكر أو نتصرف فعلياً، فإننا نتمسك أيضاً بنظرية معينة. فشبكة الأحكام التي أقدمها لك عن الواقع والحقيقة يمكن أن تعامل بوصفها نظرية، أو حتى مجموعة من النظريات، ولكن حين تؤدي الخلفية عملها، أي حين تقوم بوظيفتها، فلسنا بحاجة إلى نظرية. لأن مثل هذه المسلمات سابقة على النظريات.

على أية حال، حين نتصرف أو نفكر أو نتحدث بأنواع الطرق الآتية، فنحن نسلّم بكثير من الأشياء تسليماً: حين ندقّ مسماراً بمطرقة، أو نطلب وجبة طعام سريعة من مطعم، أو نجري تجربة مختبرية، أو حين نتساءل أين نمضي لقضاء العطلة، فنحن نسلّم تسليماً بما يأتي: هناك عالم واقعي يوجد وجوداً مستقلاً عن الكائنات الإنسانية وعما يفكرون به أو يقولون عنه، وتكون الأحكام بصدد الأشياء والحالات الفعلية في هذا العالم حقيقية أو زائفة استناداً إلى ما إذا كانت الأشياء في العالم توجد فعلاً بالطريقة التي نقول إنها موجودة عليها. ولذلك حين أفكر مثلاً في خطط لقضاء العطلة وأتساءل ما إذا كانت اليونان أشد حراً من إيطاليا، فأنا ببساطة أسلّم أنه يوجد هناك عالم واقعي يحتوي على أماكن مثل اليونان وإيطاليا، وأن هذه الأماكن تتفاوت في درجات حرارتها. فضلاً عن ذلك، فحين أقرأ في دليل سفر سياحي أن معدل درجات الحرارة في الصيف في اليونان أعلى من إيطاليا، فأنا أعلم أن ما يقوله الكتاب سيكون حقيقياً إذا، وفقط إذا، كان معدل درجات الحرارة في الصيف في اليونان أعلى من إيطاليا فعلاً. وهذا لأني أسلّم تسليماً بأن مثل هذه الأحكام لا تكون حقيقية إلا إذا كان هناك شيء ما يوجد وجوداً مستقلاً عن الحكم الذي يكون صحيحاً بفضله أو بسببه.

ولهاتين المسلمتين عن الخلفية تاريخ طويل وأسماء شهيرة مختلفة. الأول أن هناك عالماً واقعياً يوجد وجوداً مستقلاً

عنا، وأودّ أن أسميه بـ«الواقعية الخارجية». «واقعية» لأنه يؤكد وجود العالم الواقعي، و«خارجية» لتمييزها عن أنواع أخرى من الواقعية، مثل واقعية الموضوعات الرياضية (الواقعية الرياضية) أو واقعية الوقائع الأخلاقية (الواقعية الأخلاقية). ووجهة النظر الثانية، القائلة إن الحكمَ يكون صحيحاً إذا كانت الأشياء في العالم توجد بالطريقة التي يقول الحكم إنها توجد عليها، وزائفة بخلاف ذلك، تسمى «نظرية المطابقة مع الحقيقة». وتأتي هذه النظرية بمختلف الأشكال، غير أن الفكرة الأساسية فيها هي أن الأحكام تكون صحيحة إذا كانت تتطابق أو تصف أو تتلاءم مع الكيفية التي توجد عليها الأشياء فعلاً في العالم، وزائفة إذا لم تكن كذلك.

وبين الظواهر التي تستقل عن العقل في العالم أشياء مثل ذرات الهايدروجين، وألواح قشرة الأرض، والفايروسات، والأشجار والمجرات. واقع هذه الظواهر مستقل عنا. وقد وجد الكون قبل أن تظهر أية ذات شعورية إنسانية أو غيرها بحقب مديدة، وسيبقى قائماً بعد أن نكون قد اختفينا عن المشهد جميعاً بحقب مديدة.

ولكن ليست جميع الظواهر في العالم مستقلة عن العقل. على سبيل المثال، النقود والملكية والزواج والحروب وألعاب كرة القدم، وحفلات الكوكتيل، تعتمد جميعاً في وجودها على الذوات الإنسانية الشعورية بالطريقة نفسها التي لا تعتمد فيها عليها الجبال والأنهار الجليدية والنويات.

أعتبر أن الدعوى الأساسية في الواقعية الخارجية -التي ترى أن هناك عالماً واقعياً يوجد وجوداً مستقلاً بالكامل وعلى نحو مطلق عن جميع تمثيلاتنا وجميع أفكارنا ومشاعرنا وآرائنا ولغاتنا، وخطابنا ونصوصنا... إلخ، على درجة عالية من الوضوح، بل في الحقيقة شرط جوهري للعقلانية، بل حتى للمعقولية، إلى حد أنني أرتبك نوعاً ما حين أضطر إلى إثارة السؤال وإلى مناقشة مختلف التحديات التي تواجه هذه النظرة. لماذا يرغب شخص بكامل قواه العقلية في مهاجمة الواقعية الخارجية؟ حسناً، في الواقع هذا سؤال معقد وسأتناوله بالتفصيل لاحقاً. على أنني أود الإشارة إلى أن الهجمات على الواقعية الخارجية لا تقف بمعزل عن سواها. بل هي تميل فلسفياً إلى أن تلازم يداً بيد تحديات بعض السمات الأخرى لمسلمات الخلفية التي تشكل أيضاً مواقف تلقائية. مع الواقعية نحن نفترض عموماً أن أفكارنا وأحاديثنا وتجاربنا ترتبط ارتباطاً مباشراً بالعالم الواقعي. أي أننا نفترض حين ننظر إلى أشياء مثل الأشجار والجبال أننا ندركها على نحو نموذجي، وأننا حين نتحدث، فنحن نستخدم نموذجياً كلمات تشير إلى واقع يوجد وجوداً مستقلاً عن لغتنا، وأننا حين نفكر، فإننا في الغالب نفكر في الأشياء الواقعية. فضلاً عن ذلك، فإن ما نقوله، كما أشرت سابقاً، بصدد الأشياء يكون حقيقياً أو زائفاً استناداً إلى ما إذا كان يتطابق مع الكيفية التي توجد عليها الأشياء في العالم. وهكذا فالواقعية الخارجية تكمن وراء نظرات فلسفية أساسية

أخرى غالباً ما تُنكَرُ، مثل النظرية المرجعية في الفكر واللغة، ونظرية المطابقة مع الحقيقة. والمفكرون الذين يرغبون في نكران نظرية المطابقة مع الحقيقة أو النظرية المرجعية في اللغة والفكر غالباً ما يجدون أن من المربك أن يضطروا إلى الإذعان للواقعية الخارجية. وهم في الغالب لا يتحدثون عن ذلك على الإطلاق، أو يبتكرون الدليل المرهف إجمالاً لرفضه. والحقيقة أن قلة قليلة جداً من المفكرين هم من يتنطعون ويقولون إنه ليس هناك شيء كالعالم الواقعي يوجد وجوداً مطلقاً، وموضوعياً، ومستقلاً بكامله عنا. بعضهم يفعل. وبعضهم يزعم أن ما يسمى بالعالم الواقعي هو «بناء اجتماعي». غير أن حالات الإنكار المباشر للواقعية الخارجية نادرة. وتتمثل النقلة الأكثر نموذجية لأصحاب النزعة المضادة للواقعية في تقديم محاججة يبدو أنها تتحدى الموقف التلقائي كما شرحته، ثم تدعي أن ذلك التحدي يسوّغ موقفاً آخر يرغبون في الدفاع عنه، ويُطلق على بعض صور هذه النظرات أسماء متنوعة مثل البنائية الاجتماعية، البراغماتية، التفكيكية، النسبية، نزعة ما بعد الحداثة، وما أشبه.

والبنية المنطقية للموقف الذي يواجهه صاحب النزعة المضادة للواقعية هي التالية:

1 ـ افترض أن الواقعية الخارجية صحيحة. إذاً يوجد هناك عالم واقعي، وجوداً مستقلاً عنا وعن مصالحنا.

2 ـ وإذا كان يوجد عالم واقعي، إذاً فهناك طريقة يوجد

عليها العالم فعلاً. أي أن هناك طريقة موضوعية توجد عليها الأشياء في العالم.

3 ـ إذا كانت هناك طريقة توجد عليها الأشياء فعلاً، إذاً فيجب أن نكون قادرين على بيان الكيفية التي توجد عليها.

4 ـ وإذا كنا نستطيع بيان الكيفية التي توجد عليها الأشياء، إذاً فما نقوله هو صحيح أو زائف موضوعياً استناداً إلى الحد الذي نفلح أو نخفق في قول الكيفية التي توجد عليها.

المتمسكون بأشكال الذاتوية أو النسبية الذين يريدون رفض القضية الرابعة يرتبكون من الأولى، التي يشعرون أنها يجب أن تُرفض أو، كما يقولون أحياناً، «تستدعى للمساءلة».

وليست الهجمات على الواقعية الخارجية بالأمر الجديد. بل تعود في تاريخها إلى عدة قرون ماضية. وربما يتوفر أشهر مثال عليها في ادعاء الأسقف باركلي بأن ما نظنه أشياء مادية ليست في حقيقتها سوى مجموعة من «الأفكار» التي أراد بها حالات الشعور. ويطلق على هذا التراث في الواقع أسماء متعددة مثل «المثالية» أو «الظاهرية»، وهو يستمر حتى القرن العشرين. وقد صارت هذه النظرة تسمى بـ«المثالية» لأنها تؤكد أن الواقع الوحيد هو واقع «المثل» و«الأفكار» بهذا المعنى الخاص للكلمة. وربما كان أبرز المثاليين تأثيراً في جميع العصور هو جورج فريدرك هيغل. ويكمن الاعتقاد الأساسي

للمثالية في أن الواقع في النهاية ليس وجود شيء ما وُجوداً مستقلاً عن مدركاتنا وتمثيلاتنا الأخرى، بل إن إدراكاتنا والأنوع الأخرى من تمثيلاتنا هي التي تشكل الواقع. وبدلاً من التفكير بادعاءاتنا أن المعرفة تستجيب لواقع موجود وجوداً مستقلاً، نجعل الواقع يستجيب لتمثيلاتنا. وأعتقد أن أعقد صورة للموقف المثالي يمكن العثور عليها في فلسفة إمانويل كانط الذي اعتقد أن ما نسميه بـ«العالم الظاهري» -أي عالم الكراسي والطاولات والأشجار والكواكب وما أشبه ـ يكمن بأسره في تمثيلاتنا. لكنه اعتقد أيضاً بوجود فعلي لعالم آخر وراء العالم الظاهري، هو عالم «الأشياء في ذاتها»، غير أن هذا العالم مستغلق ولا يمكن الوصول إليه، بل لا يمكن حتى الحديث عنه حديثاً ذا معنى. والعالم التجريبي -أي العالم الذي نجربه ونعيش فيه جميعاً ـ هو في الحقيقة عالم من المظاهر النسقية، عالم للكيفية التي تظهر لنا عليها الأشياء. ولذلك، من وجهة نظر كانط، كما لدى أشكال المثالية الأخرى، يتكون عالم الكراسي والطاولات والجبال والنيازك، وكذلك الزمان والمكان والسببية من عالم من المظاهر المجردة. ويتمثل الفرق بين كانط والمثاليين الآخرين من طراز باركلي في أن الآخرين اعتقدوا أن المظاهر -أو «الأفكار» كما يسميها باركلي ـ هي الواقع الوحيد، بينما اعتقد كانط، بالإضافة إلى عالم المظاهر، بوجود واقع آخر للأشياء في ذاتها وراء المظاهر، لا يمكننا أن نكتسب معرفة من أي نوع به.

لماذا يجد كثير من الفلاسفة المتمكنين المثالية، في مختلف صورها، مغرية؟ حسناً، من إحدى حسناتها أنها تمكننا من الإجابة عن تحدي الشكية، وهي وجهة النظر التي ترى أننا لا نستطيع أن نعرف حقاً كيف يوجد العالم. وفي الحقيقة، فقد نشأت المثالية، من الناحية التاريخية، عن الإخفاقات في الإجابة عن الشكية من النوع الذي قدمه ديكارت. وتستند جميع صور الشكية إلى الادعاء بأن لدينا جميع الأدلة الممكنة على أي ادعاء لكننا ما زلنا مخطئين خطأً جذرياً. نستطيع أن نمتلك أكمل دليل ممكن على وجود العالم الخارجي، مع ذلك، نظلّ نعاني من الأوهام الخطيرة. إذ يمكن أن يخدعك شيطان شرير، أو يكون دماغك «دماغاً في راووق»، أو هو يحلم، وما أشبه[1]. يحلّ المثالي هذه المشكلة بإزالة الفجوة بين الدليل والواقع بطريقة يتطابق فيها الدليل مع الواقع. وهكذا يتيسر تمييز تلك الحالات مثل الأوهام والأخيلة واللمحات وما أشبهها، التي ليست بواقعية عن تلك الحالات المكونة لل«العالم الواقعي». فالأوهام ليست سوى مظاهر لا تتناغم على نحو مناسب مع «العالم الواقعي». ولكن في كل من الإدراكين الوهمي وغير الوهمي، لا يوجد شيء وراء

(1) يشير مفهوم «دماغ في راووق» إلى الفنطازيا التي تعتري الفيلسوف وفيها يمتلك المرء جميع تجاربه مع ذلك لا يتكون المرء إلا من دماغ موضوع في راووق من المغذيات. فتتولد التجارب اصطناعياً بإثارة الدماغ كهربائياً. (المؤلف).

تمثيلاتنا. بإيجاز يكمن إغراء المثالية في أنها تزيل الفجوة بين الواقع والمظهر، وهي الفجوة التي تجعل من الشكية ممكنة. فالواقع يتكون من مظاهر نسقية.

ولكن يجب أن أعترف بأنني أعتقد أن هناك سبباً أعمق يدعو إلى استمرار الاحتكام للنزعة المضادة للواقعية، وقد اتضح ذلك في القرن العشرين: فهي ترضي الدافع الأساسي للقوة. إذ يبدو أن من المقرف جداً، نوعاً ما، أن نضطر إلى أن نكون تحت رحمة «العالم الواقعي». ويبدو من القبيح جداً أن تضطر تمثيلاتنا إلى الخضوع لمساءلة أي شيء سوانا. وهذا هو السبب في أن الناس الذين يصرون على الصورة المعاصرة من النزعة المضادة للواقعية ويرفضون نظرية المطابقة مع الحقيقة يسخرون في العادة من النظرة المقابلة لها. على سبيل المثال، يشير ريتشارد رورتي باستهزاء إلى «الواقع كما هو في ذاته»[1].

قبل خمسين سنة، بدا أن المثالية قد ماتت، وقد يصح هذا إلى حد كبير على النسخة التي يمثلها الخط الذي يمتدّ من باركلي إلى هيغل. ولكن مؤخراً انبثقت صور جديدة من رفض الواقعية. وكما يعبّر رورتي، بدا أن «شيئاً ما يشبه المثالية كثيراً بدأ يحظى بالاحترام فكرياً»[2]. ويأتي هذا تحت صور متعددة،

---

(1) ريتشارد رورتي: هل للحرية الأكاديمية مسلمات ميتافيزيقية؟، مجلة **أكاديميا**، 80، العدد 6، 1994، 57.

(2) ريتشارد رورتي: **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، مطبعة جامعة برنستن، 1979، ص275.

غالباً ما تكون كل واحدة منها أكثر غموضاً من سابقتها، وهو يظهر تحت عناوين مختلفة مثل: «التفكيك»، و«المنهجية الإثنية» و«البراغماتية» و«البناء الاجتماعي». تناقشت ذات مرة مع أحد مشاهير الإثنيين المنهجيين كان قد زعم أنه أوضح أن الفلكيين يخلقون فعلاً نجوماً زائفة وظواهر فلكية أخرى من خلال بحوثهم وخطاباتهم. قلت له: «انظر، افترض أننا أنا وأنت ذهبنا في جولة تحت ضوء القمر، وقلتُ: ما أجمل القمر الليلة، ووافقتني على ذلك. فهل نحن نخلق القمر؟». أجابني: «نعم».

في أواخر القرن العشرين، صارت المخاوف من الشكية أقل تأثيراً في تحفيز النزعة المضادة للواقعية. وليس من السهل إلقاء المسؤولية على دافع معين يحدو إلى النزعة المضادة للواقعية المعاصرة، لكننا إذا أردنا التقاط خيط يتخلل جميع صنوف المحاججات، فربما كان ما يسمى أحياناً بـ«المنظورية». **والمنظورية** هي الفكرة القائلة إن معرفتنا بالواقع لا يمكن أبداً أن تكون «غير موسوطة»، بل تتوسط فيها دائماً وجهة نظر معينة، أو مجموعة من النوازع، أو وهو الأسوأ من ذلك كله، الدوافع السياسية الفاسدة، كالانحياز إلى جماعة أو آيديولوجيا سياسية. ولأننا لا نستطيع أبداً أن نمتلك معرفة غير موسوطة بالعالم، إذاً ربما لن يكون هناك عالم واقعي، أو ربما يكون من غير المجدي حتى الحديث عنه، أو ربما مما لا يدعو إلى الاهتمام. وهكذا فالنزعة المضادة للواقعية في أواخر

القرن العشرين خجولة ومراوغة إلى حد ما. وحين أقول «خجولة» و«مراوغة» فأنا أعني مقارنتها بالتأكيد الصريح والعاري والجريء الذي أوليه للموقف التلقائي: هناك عالم واقعي يوجد وجوداً مستقلاً عنا بالتمام والكمال. وهو عالم الجبال والدقائق والأشجار والمحيطات والمجرات...إلخ. لاحظوا بعض وجهات النظر المقابلة: يكتب هيلاري بنتام: «إذا اضطر المرء إلى استخدام اللغة الاستعارية، فستكون الاستعارة كما يلي: إن العقل والعالم يرتبطان ارتباطاً حميماً ليكوّنا العقل والعالم»[1]. ويكتب جاك ديريدا: «لا وجود لشيء خارج النصوص»[2]. ويكتب ريتشارد رورتي: «أعتقد أن فكرة (حقيقة الأمر) نفسها هي فكرة قد يكون المرء أحسن حالاً من دونها»[3]. ويزعم نيلسن غودمان أننا نشكل العوالم برسم أنواع معينة من الحدود وليس غيرها.

«والآن ونحن نكوّن هذه الكوكبات بالتقاط بعض النجوم وليس سواها ووضعها معاً، وهكذا نكوّن النجوم برسم بعض الحدود لا غيرها. ولا شيء يقطع ما إذا كانت السماء ستكون مستبعدة عن الكوكبات أو أشياء أخرى. إذ يجب أن نشكل ما نجده، سواء أكان الدب الأكبر، أو الشعرى اليمانية، أو

(1) هيلاري بنتام: **أوجه الواقعية المتعددة**، لا سال، 1987، ص1.

(2) جاك ديريدا: **عن علم الكتابة**: مطبعة جامعة جونز هوبكنز، 1976، ص 158.

(3) ريتشارد رورتي: أولوية الديمقراطية على الفلسفة، في كتاب ميريل بيترسن وروبرت فون: **تشريع فرجينيا للحرية الدينية**، ص257 ـ 82.

الطعام أو الوقود أو أي نظام أسترِيو»[1].

ما عسى أن نقول جواباً عن هذه التحديات للموقف التلقائي؟ سأُجيب عن مختلف الصور الشائعة لهذه المحاججة، ولكن عليَّ أن أعترف منذ البداية أنني لا أعتقد أن الدافع إلى رفض الواقعية يكمن في المحاججة نفسها فعلاً. أعتقد أن الهجمات على الواقعية، من حيث هي قضية ثقافية معاصرة وتاريخ فكري، لا تسوقها المحاججات. لأن المحاججات ضعيفة على نحو بيّن إجمالاً، لأسباب سأوضحها بالتفصيل بعد قليل. وإني لأعتقد، كما أشرت سابقاً، أن الدافع إلى رفض الواقعية هو نوع من إرادة القوة، وهو يكشف عن نفسه بعدد من الطرق. وغالباً ما يُفترض في الجامعات، ولاسيما في مختلف حقول الإنسانيات، أنه إذا لم يكن هناك عالم واقعي، فستكون منزلة العلم إلى جوار منزلة الإنسانيات. فكلاهما يهتم بالأبنية الاجتماعية، وليس بالوقائع المستقلة. ومن هذا الافتراض يمكن بسهولة تطوير أشكال نزعة ما بعد الحداثة، والتفكيك، وما شابههما، ما داما قد حلاّ تماماً أواصر علاقتهما وألقيا عنهما قيود المواجهة مع العالم الواقعي. إذا كان العالم الواقعي مجرد ابتكار -أي بناء اجتماعي مصمم لكبح العناصر المهمشة في المجتمع - إذاً فلنتخلّصْ من العالم الواقعي وننشئ العالم الذي نريده. تلك

---

(1) نيلسن غودمان: عن العقل وقضايا أخرى، مطبعة جامعة هارفرد، 1984، ص 36.

هي، في تصوري، القوة النفسية الدافعة الحقيقية وراء النزعة المضادة للواقعية في أواخر القرن العشرين.

بقيت هناك نقطتان منطقيتان يجب أن أقوم بهما مباشرة. الأولى هي أن الإشارة إلى الأصول النفسية للنزعة المضادة للواقعية لا تعني تفنيداً أو دحضاً لهذه النزعة المضادة للواقعية. وسنقع في المغالطة التكوينية حين نفترض أننا بفضح الأصول غير الشرعية للمحاجات ضد الواقعية، سنكون قد دحضنا المحاجات نوعاً ما. فهذا لا يكفي. الثانية ما دامت هناك محاجات تقدَّم ضد الواقعية فيجب أن نجيب عنها بالتفصيل. وهذا ما سنفعله.

أربعة تحديات للواقعية

تتمثل أشيع محاججة معاصرة ضد الواقعية، كما قلت، في المنظورية. وتتخذ هذه المحاججة مختلف الأشكال، غير أن الخيط الذي يتخللها جميعاً هو أننا لا نستطيع أن نصل إلى العالم الواقعي، ولا طريقة لنا لتمثيله، ولا وسيلة للتلاؤم معه، إلا من وجهة نظر معينة، وانطلاقاً من مجموعة معينة من المسلمات، وتحت مظهر معين، ومن موقف معين. وإذا لم يوجد طريق مباشر للوصول للواقع، إذاً، كما تمضي المحاججة، فلا أهمية فعلاً للحديث عن الواقع، والحقيقة، لا يوجد واقع مستقل عن المواقف والمظاهر ووجهات النظر. ويمكن العثور على صياغة جيدة لهذه المنظورية في كتاب

مدرسي عن فلسفة العلم الاجتماعي من تأليف برايان فاي. (بالمناسبة، نستطيع في الغالب الحصول على صياغة لما يجري في ثقافة معينة من خلال إلقاء نظرة على الكتب المدرسية للجامعيين أفضل من أعمال المفكرين الأكثر شهرة. فهذه الكتب المدرسية أقل ذكاءً في إخفاء العيوب).

المنظورية هي النمط الإبستمولوجي (المعرفي) المهيمن على الحياة الفكرية المعاصرة. **والمنظورية** هي النظرة القائلة إن المعرفة بأسرها هي منظورية من حيث طبيعتها الجوهرية، أي أن الادعاءات المعرفية وتقديراتها تحدث دائماً **في داخل** إطار يوفر المصادر المفهومية يوصف العالم من خلاله ويُفسَّر. واستناداً إلى المنظورية، ما من أحد يصور الواقع مباشرة كما هو في ذاته، بل هم يقاربونه من خلال ميولهم الشخصية بما فيها من افتراضات وتصوّرات مسبقة[1].

حتى الآن، لا يبدو أن هذا يشكل هجوماً حتى على أكثر أشكال الواقعية سذاجة. فهو يقول إنك لكي تعرف الواقع، يجب أن تعرفه من وجهة نظر معينة. والخطأ الوحيد في هذه الفقرة بطريقة أو أخرى، هو أن معرفة الواقع مباشرة كما هو في ذاته، تتطلب أن يُعرف لا من وجهة نظر معينة. وهذا افتراض غير مسوغ. على سبيل المثال، أرى الكرسي أمامي مباشرة، ولكن بالطبع أراه من وجهة نظر معينة. أراه مباشرة

(1) براين فاي: **الفلسفة المعاصرة للعلم الاجتماعي**، أوكسفورد: بلاكويل، 1996. ص 72.

من منظور ما. وبقدر ما يكون من المعقول الحديث عن معرفة «الواقع مباشرة كما هو في ذاته»، فأنا أعرفه مباشرة وكما هو في ذاته حين أعرف أن هناك كرسياً يوجد لأنني أراه. وهذا يعني أن المنظورية، بهذا التعريف، لا تتعارض مع الواقعية أو مع مذهب الموضوعية المعرفية التي تقول إننا نمتلك طريقة وصول حسية مباشرة للعالم الواقعي.

تبدأ النقطة الحاسمة حين يمضي فاي إلى القول إن المنظورية تجعل من المستحيل أن نمتلك معرفة بالوقائع الموجودة وجوداً مستقلاً. وها هي الكيفية التي تستمر بها المحاجة:

لاحظوا أن الوقائع ليست هي الظواهر نفسها، بل **الظواهر تحت منظور معين**. الوقائع اللغوية هي الكيانات ذات المعنى التي تنتخب من تيار الأحداث ما حدث أو ما يوجد. ولكن هذا يعني أنه لكي تكون هناك وقائع على الإطلاق لا بدَّ من وجود جهاز من المفردات يمكن وصفها بها. ومن دون جهاز قبلي من المفردات التي تصفها أو تنقلها إلى موقف ما، لا يمكن أن تكون هناك وقائع من أي نوع.

ونقرأ في المقطع التالي:

إذا توخينا الدقة: فإن الوقائع تتجذر في المخططات المفهومية[1].

---

(1) المصدر السابق، ص 73.

يبدو لي أن هذه الفقرة كلها نموذجية في تبيان المحاججات المستخدمة ضد الواقعية الخارجية في الفلسفة المعاصرة. وهي كلها محاججات رديئة. صحيح أننا نحتاج إلى مفردات لوصف أو ذكر الوقائع. لكن ذلك لا ينبع من كوني أرى الواقع دائماً من وجهة نظر معينة وأنني تحت بعض المظاهر الخاصة لن أدرك الواقع مباشرة أبداً، وبالتالي لا يتأسس على كوني يجب أن أمتلك جهازاً من المفردات لكي أصف الوقائع وأذكرها، أو لغة لكي أحددها بها وأشخصها، أن الوقائع التي أصفها وأشخصها ليس لها وجود مستقل. على سبيل المثال، واقعة أن هناك مياهاً مالحة في المحيط الأطلسي هي واقعة كانت موجودة بحقب طويلة قبل أن يوجد أحد ليحدد أن تلك الكتلة من المياه هي المحيط الأطلسي، أو ليقول إن تلك المادة التي تضمها هي مياه، أو لكي يشخص أن أحد مركباتها الكيمياوية هي ملح. بالطبع لكي نقوم بكل هذه التحديدات، لا بدَّ لنا من أن نمتلك لغة، ولكن ماذا يعني هذا؟ توجد الوقائع وجوداً مستقلاً بمعزل عن اللغة. ومحاججة فاي، كما يقدمها، ليست سوى مغالطة. فالافتراض أن الطبيعة اللغوية والمفهومية لتحديد واقعة ما تتطلب أن تكون الواقعة المحددة نفسها لغوية بطبيعتها هو مغالطة استعمال الذكر[1].

(1) تتكون مغالطة استعمال الذكر نتيجة خلط سمات الكلمة حين تُذكر بسمات الشيء الذي تحيل عليه الكلمة حين تُستخدم. إذا قلت مثلاً: «تتكون باركلي من ستة حروف»، و «باركلي مدينة في كاليفورنيا»، فإن من=

فالوقائع هي الشروط التي تجعل من الأحكام حقيقية، ولكنها لا تتماهى بأوصافها اللغوية. ونحن نبتكر الكلمات لوصف الوقائع وتسمية الأشياء، لكن هذا لا يعني أننا نبتكر الوقائع أو الأشياء.

المحاججة الثانية، التي ترتبط بمحاججة المنظورية، هي المحاججة المستمدة من النسبية المفهومية. وها هي الطريقة التي تجري بها. كل مفاهيمنا نصنعها نحن ككائنات بشرية. ولا يوجد شئ يمكن الاستغناء عنه بصدد المفاهيم التي نمتلكها لوصف الواقع. ولكن نسبية مفاهيمنا، كما يزعم صاحب النزعة المضادة للواقعية، إذا ما فُهمت فهماً مناسباً، تبيّن أن الواقعية الخارجية زائفة، لأننا نفتقر إلى وسيلة للوصول إلى الواقع الخارجي إلا من خلال مفاهيمنا. وتعطينا البنى المفهومية المختلفة أوصافاً مختلفة للواقع، وهذه الأوصاف تتعارض مع بعضها. على سبيل المثال، نسبةً لمخطط مفهومي واحد، لو سئلتُ: «كم شيئاً في هذه الغرفة؟»، فقد أعد مختلف قطع الأثاث في هذه الغرفة. ولكن نسبةً لمخطط آخر، لا يميز بين عناصر قطع الأثاث، ويعتبرها جميعاً قطعة واحدة، سيكون هناك جواب مختلف للسؤال: «كم شيئاً في هذه الغرفة؟». كجواب من داخل المخطط المفهومي الأول، يمكننا أن نقول هناك سبعة أشياء في الغرفة.

= المغالطة الاستنتاج أن مدينة في كاليفورنيا تتكون من ستة حروف. الكلمة في الجملة الأولى مذكورة، وفي الثانية تستعمل للإشارة إلى مدينة.

ومن داخل المخطط الثاني، هناك شيء واحد. إذاً كم قطعة في الغرفة فعلاً؟ يقول صاحب النزعة المضادة للواقعية: لا جواب عن هذا السؤال. إذ لا وجود لشيء حقيقي إلا نسبة لمخطط مفهومي، ولذلك لا عالم واقعياً إلا نسبة لمخطط مفهومي.

ما الذي نفعله لهذه المحاججة؟ يؤسفني القول إنني أعتقد أنها محاججة ضعيفة على نحو بين، وإن كان قد طورها عدد من الفلاسفة المشاهير جداً. هناك فعلاً سبعة أشياء في الغرفة، كما يعدها نظام حسابي معين، وهناك فعلاً شيء واحد، كما يعده نظام حسابي آخر. غير أن العالم الواقعي لا يبالي بأي نظام حسابي نستعمل: لأن كل نظام يعطينا وصفاً بديلاً وصحيحاً لعالم واحد، باستخدام نظام حسابي مختلف. ويستقي مظهر المشكلة بالكامل من التعارض الظاهر في القول هناك شيء واحد ولكن هناك سبعة أشياء. ولكن حالما نفهم طبيعة الادعاءات، لا يعود هناك أي تعارض من أي نوع. فكلاهما متماسك، وكلاهما صحيح. وهناك أمثلة أخرى كثيرة مشابهة في الحياة اليومية. وزني بالباونات، مثلاً، 160، ولكنه بالكيلوغرامات 72. إذاً كم أزن فعلاً؟ الجواب أن كلا الرقمين 160 و72 صحيح استناداً إلى نظام القياس الذي أستخدمه. والحقيقة لا وجود لمشكلة أو تعارض من أي نوع.

المحاججة الثالثة ضد الواقعية الخارجية هي المحاججة المستمدة من تاريخ العلم. وللمحاججة أصلها في كتاب

توماس كون: «بنية الثورات العلمية»، وإن كنت أشكّ في أن كون نفسه قد قبل بالمحاججة بهذه الصيغة. العلم، في رأي كون، لا يتقدم عن طريق مراكمة مستمرة للمعرفة، بل هو يتقدم عن طريق سلسلة من الثورات: إذ يتمّ التخلي عن نموذج للعلم لعجزه عن حلّ بعض المشكلات، ونتيجة لثورة علمية معينة يحلّ محلّه نموذج جديد. فما تجده ليس ازدياداً متنامياً للمعرفة بالواقع كما هو في ذاته، بل بالأحرى سلسلة من الخطابات المختلفة، يندرج كل خطاب منها في نموذجه الخاص. والعلم لا يصف واقعاً موجوداً وجوداً مستقلاً، بل هو يخلق دائماً «الواقع» مع تقدمه. وكما يقول برونو لاتور وستيف وولغر: «إن النقطة الأساسية هي أن الوجود الخارجي outthereness هو نتيجة العمل العلمي وليس سبباً له»[1]. وكما ذكرت سابقاً، فإنني أشك في أن كون قد قبل بهذه المحاججة المضادة للواقعية، لكنه فكر فعلاً أن هناك إحساساً بأن نيوتن عمل في عالم مختلف عن عالم أرسطو.

ما الذي نفعله بهذه المحاججة؟ يجب أن أقول، مرة أخرى، إنها لا تبدو لي تلقي بالشكوك حتى على أكثر الصور سذاجة من الموقف التلقائي الذي يرى أن هناك عالماً واقعياً يوجد وجوداً مستقلاً بالكامل عنا، وإن من وظيفة العلوم الطبيعية أن توفر لنا تفسيراً نظرياً للكيفية التي يعمل بها العالم.

---

(1) برونو لاتور وستيف وولغر: **الحياة المختبرية: تشييد الوقائع العلمية**، مطبعة جامعة برنستن، 1986، ص 180 ـ 82.

افترضوا أن كون مصيب تماماً في أن العلم يتقدم عن طريق التوقفات والانطلاقات والرجات الظرفية الكبرى. وافترضوا أن النظريات الثورية ليست حتى قابلة للترجمة إلى مفردات النظريات السابقة عليها، بحيث إن المحاججات بين أتباع النظريات المختلفة لا تكشف سوى التخبط المتبادل. ماذا يستتبع ذلك؟ أظن أنه ما من شيء مهم يستتبعه بصدد الواقعية الخارجية. وهذا يعني أن اعتبار الجهود العلمية التي تبذل لتفسير العالم الواقعي أقل عقلانية وأقل تراكمية مما افترضنا سابقاً لا يلقي بالشكوك على الإطلاق على المسلمة التي ترى أن هناك عالماً واقعياً يقوم العلماء بمحاولات أصيلة لوصفه.

المحاججة الرابعة ضد الواقعية الخارجية، وهي ترتبط بمحاججة كون، هي المحاججة المستمدة من تفكيك الأواصر بين النظرية والدليل. تأمل الانتقالة من فكرة أن الأرض هي مركز النظام الكوني إلى فكرة أن الشمس هي المركز، أي من مركزية الأرض إلى مركزية الشمس. نحن لم نكتشف أن نظام مركزية الأرض عند بطليموس زائف، وأن نظام مركزية الشمس صحيح. بل تخلينا عن الأولى لأن الثانية أبسط وتمكّننا من توقع تنبؤات أفضل بالكسوفات، واختلاف المناظر وما أشبه. لم نكتشف حقيقة مطلقة، بل تبنينا طريقة مختلفة في الحديث لأسباب عملية في الجوهر. وهذا لأن كلتا النظريتين فقدت أصرتها بالدليل. وكان بوسعنا أن نتمسك بالنظرية بثبات مع كل ما يتوفر فيها من دليل، بشرط أن نكون راغبين في إجراء

التعديلات المناسبة على النظرية. ويكشف تاريخ مثل هذه «الاكتشافات» العلمية أنه إذا افترضت حقيقة لتسمية علاقة المطابقة بالواقع المستقل عن العقل، إذاً فلا وجود لشيء مثل الحقيقة، لأنه لا وجود لمثل هذا الواقع، وبالتالي فلا علاقة مطابقة.

وأذكر هذه المحاججة ومثال الثورة الكوبرنيكية لأنني نشأت عليها بوصفي طالباً مبتدئاً للفلسفة في الخمسينات. وهي تستبق النقاشات الحالية بنصف قرن تقريباً. والانتقال من نظرية مركزية الأرض إلى نظرية مركزية الشمس لا يكشف أنه لا وجود لواقع مستقل، بل على العكس، لا يكون النقاش بأسره مفهوماً لنا إلا على أساس افتراض أن هناك مثل هذا الواقع. ولا نفهم هذا النقاش وأهميته إلا إذا افترضنا أنه يتعلق بوجود أشياء واقعية -الأرض والشمس والكواكب ـ وتواقف علاقاتها المتبادلة. وما لم نفترض أن هناك أشياء مستقلة في وجودها عن العقل، كالأرض والشمس، فلن نفهم حتى موضوع الرهان، والقضية التي يدور حولها النقاش، حول أيهما يدور حول الآخر، السابق أم اللاحق. والحقيقة أن النقطتين المتعلقتين بالبساطة وبالتنبؤات الأفضل لا تكتسبان أية صلة إلا لأننا نفكر فيهما كطريقتين للوصول إلى حقيقة العالم الواقعي. وإذا كنت تعتقد أنه ما من عالم واقعي، فيمكنك أن تقول ما تشاء أيضاً عن الجماليات أو الأسباب الأخرى. وإلا فلماذا تفضل البساطة إن لم تفضلها لأسباب جمالية؟ في الواقع،

نحن نفترض أن الأنظمة الأبسط أكثر احتمالاً للمطابقة مع الوقائع، لأننا نعتقد أن التعقيدات الكبيرة في فلك بطليموس كانت في الحقيقة طرقاً لترقيع الفجوات والتعارضات في تلك النظرية. والنقاش وحله هما محاججتان دقيقتان لصالح وجود العالم الواقعي، وليس ضده، والعلم بوصفه سلسلة من الجهود المتواصلة الناجحة لذكر الحقيقة المتعلقة بالعالم. والتطور اللاحق لنظرية النسبية، بتخليها عن النظرة التي ترى أن الشمس والكواكب توجد في مكان مطلق، توضح هذه النقطة توضيحاً إضافياً.

ما اخترناه حين اخترنا نظرية واحدة فضلناها على أخرى على أساس أن دليلها يتناغم مع النظريتين، هو ادعاء حول الكيفية التي يوجد عليها العالم فعلاً بمعزل عن اختيارنا للنظريات. لقد زعم كواين على الملأ بأن قبوله لوجود دقائق الفيزياء الذرية كان موقفاً قائماً على افتراض، ومن حيث هو موقف، لا يكاد يختلف عن القبول بالآلهة الهوميرية[1]. وهذا صحيح، ولكن لا يجب أن يستتبعه أن الأمر متروك لنا لنقرر أن الألكترون وأثينا وزيوس موجودون. ما هو متروك لنا هو أن نقبل أو نرفض النظرية التي تقول إنهم يوجدون. والنظرية صحيحة أو زائفة استناداً إلى ما إذا كانوا يوجدون أو لا، بمعزل عن قبولنا أو رفضنا للنظرية.

(1) ويلارد فان أورمان كواين: عقيدتان للتجريبية، في: **من وجهة نظر منطقية**، مطبعة جامعة هارفرد، 1953، ص44.

سيتساءل أي قارئ له اطلاع بتاريخ الفلسفة متى أقرر الإجابة عن الشكية. إذ بالتأكيد لا أستطيع ادعاء هذه الادعاءات عن العالم الخارجي ما لم يكن بوسعي الادعاء بامتلاك معرفة عن العالم الواقعي. وسلامة مثل هذه الادعاءات بالمعرفة تتطلب أولاً إجابة عن ريب الشكية حول إمكانية معرفة العالم الواقعي نفسها. ولذلك ألتفت الآن إلى ما هو من الناحية التاريخية المحاججة الأساسية ضد النظرة التي ترى أن هناك واقعاً مستقلاً عن العقل.

الشكية والمعرفة والواقع

في تاريخ الفلسفة، تتمثل أشهر وأشيع محاججة ضد النظرة القائلة إن هناك واقعاً موجوداً بمعزل عنا في أن مثل هذه الدعوى تجعل من الواقع أمراً غير قابل للمعرفة. تقول هذه المحاججة إننا مضطرون مع النظرة التي ترى أن عالم الأشياء يوجد في ذاته إلى القول بأن هذا العالم خارج متناول معرفتنا إلى الأبد. غير أن افتراض وجود هذا الواقع هو افتراض ضار وفارغ، ضار لأنه يضطرنا إلى السقوط في يأس الشكية، وفارغ لأنك لا تستطيع فعل أي شيء مع افتراض عالم موجود على حدة. وعند باركلي، إذا كانت المادة توجد فعلاً، فلن نستطيع معرفتها أبداً، وإذا لم توجد، فسيبقى كل شيء كما هو[1].

---

(1) جورج باركلي: **مقال حول مبادئ المعرفة البشرية**، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1998.

إنصاف تاريخ هذه المحاججة قد يستغرق منا عدة كتب بأسرها، لكني سأحاول الإيجاز هنا. للمحاججات الشكية في الفلسفة دائماً الصيغة نفسها: يمكنك أن تمتلك أفضل دليل ممكن عن حقل من الحقول ومع ذلك تظل مخطئاً خطأً جذرياً. يمكنك أن تحظى بأفضل دليل ممكن عن سلوك الناس الآخرين وتظل مخطئاً بصدد حالاتهم العقلية. يمكنك أن تحظى بأفضل دليل ممكن عن الماضي، وتظل مخطئاً بصدد المستقبل. يمكنك أن تنال أفضل دليل ممكن عن تجاربك الحسية وتظل مخطئاً بصدد العالم الخارجي. والسبب في ذلك أنك قد تكون حالماً، أو تنتابك الهلوسات والتوهمات، أو تتعرض لحالة «دماغ في راووق»، أو يخدعك شيطان شرير على نحو نسقي. ويمكن العثور على هذا النوع من الشكية (وإن لم يشمل جميع هذه الأمثلة) في أشهر حالاتها لدى ديكارت. يوغل أكثر الشكيين المتطرفين في الذهاب خطوة أبعد: ليس فقط في كونك لا تمتلك دليلاً كافياً، بل، إذا توخينا الدقة، في كونك **ليس لديك دليل على الإطلاق**، لأن الدليل الذي لديك ينتمي إلى أحد الحقول، بينما تنتمي الادعاءات التي تتبناها إلى حقل آخر. لديك دليل عن السلوك، بينما تدعي ادعاءات عن الشعور. ولديك دليل عن الماضي، ولكن تدعي ادعاءات عن المستقبل. لديك دليل عن إحساساتك، بينما تتعلق ادعاءاتك بالأشياء الموضوعية. ويمكن العثور على هذه الصيغ المتطرفة من الشكية لدى ديفيد هيوم. ويتعلق المثال الذي سنخوض فيه الآن بدليلنا عن وجود

العالم الواقعي، أو كما يسمى أحياناً، «العالم الخارجي».
كيف يمكن لأحد أن يشك في أنه يتطلع إلى كتاب، أو يجلس على كرسي، أو يرى المطر يتساقط على الأشجار في الخارج؟ الخطوة الأولى التي يقوم بها الفيلسوف الشكي هي ضغط السؤال: ما الذي تدركه، على وجه التحديد، حين تنظر إلى شجرة؟ الجواب أنك لا تدرك موضوعاً مادياً يوجد وجوداً مستقلاً عن إحساسك، بل إنك تدرك إدراكك نفسه، أي تجربتك الشعورية ذاتها.

يفترض أن تكون نظرة الحس السليم في أننا نرى فعلاً الأشياء بوصفها أشجاراً وبيوتاً أمراً يسهل دحضه. وأشهر الطرق في دحضه طريقتان هما المحاججة القائمة على العلم والمحاججة القائمة على الوهم. وبسبب الهيبة التي تحظى بها العلوم الطبيعية، فإن المحاججة القائمة على العلم كانت المرجع الذي يُحتَكم إليه أكثر من سواه في القرن العشرين. وتمضي هذه المحاججة على النحو التالي:

إذا تأملتَ علمياً في ما يحدث حين ترى شجرة، فها هو ما تجده: تنعكس فوتونات من سطح الشجرة، وتهاجم خلايا الاستقبال الضوئي في الشبكية، وتتسبب في سلسلة من الرسائل العصبية تخترق الطبقات الخمس للخلايا في الشبكية، وعبر النوى الرابطة، تصل إلى المراكز البصرية في القشرة المخية. وأخيراً تتسبب هذه الرسائل العصبية بحدوث تجربة بصرية في مكان ما في أعماق الدماغ. وكل ما نراه، حرفياً وبالمعنى

المباشر، هو التجربة البصرية في أدمغتنا. وهذا هو ما يسمى بـ«المعطى الحسي» أو «المدرك» أو حديثاً بـ«الوصف الرمزي»، غير أن الفكرة الأساسية هي أن المدركين لا يرون فعلاً العالم الواقعي[1].

يبدو لي أن هذه المحاججة تتسم بالمغالطة. فكوني أستطيع أن أقدم تفسيراً سببياً للكيفية التي يحدث لي أن أرى فيها العالم الواقعي، لا يستتبعه أنني لا أرى العالم الواقعي. وهي في الحقيقة تنويع على المغالطة التكوينية. وكوني أستطيع أن أقدم تفسيراً سببياً للسبب الذي أعتقد فيه أن اثنين زائداً اثنين تساويان أربعة (كأن يكون شرطاً اشترطته عليَّ مدرسة الرياضيات الأولى) لا يكشف أن اثنين زائداً اثنين لا تساويان أربعة. وكوني أستطيع أن أقدم تفسيراً سببياً للكيفية التي يحدث لي أن أرى فيها الشجرة (وهي نقر فوتونات ضوئية على شبكيتي وتنظيم سلسلة من الرسائل العصبية التي تولد أخيراً تجربة بصرية) لا يعني أنني لا أرى الشجرة. إذ لا يوجد تناقض بين تأكيدي: «إنني أدرك شجرة إدراكاً مباشراً» من ناحية، وتأكيدي من ناحية أخرى: «هناك متوالية من الأحداث الفيزيائية والعصبية ـ البيولوجية تولد لديَّ أخيراً التجربة التي أصفها بأنها (رؤية الشجرة)».

المحاججة الثانية هي المحاججة القائمة على الوهم.

---

(1) فرنسيس كريك: **الافتراض المذهل**، نيويورك، 1994، ص 32 ـ 33.

وتتخذ هذه المحاججة عدة أشكال مختلفة، ولست أنوي التطرق إليها جميعاً، غير أن الخيط المشترك الذي ينتظمها جميعاً هو التالي: إن الشخص الذي يعتقد أننا ندرك الأشياء مباشرة والحالات الفعلية في العالم، أي الواقع الحسي الساذج، لا يستطيع أن يعنى بحقيقة أنه لا توجد طريقة تميّز الحالة التي أرى بها الأشياء والحالات الفعلية التي أراها واقعياً في العالم، وهي التي تسمى بالحالة «الحقيقية»، عن الحالة التي أمتلك فيها نوعاً من الوهم أو الهلوسة أو الضلال وما أشبه ذلك. ولذلك فالواقعية الحسية زائفة.

وأبسط صورة أعرفها لهذه المحاججة تتوفر عند هيوم. فقد كان يعتقد أن الواقعية الحسية الساذجة يسهل دحضها تماماً بحيث استبعدها بعدد من الجمل القليلة. إذا راودك إغراء الاعتقاد بأنك ترى العالم الواقعي مباشرة، فقم فقط بالضغط على مقلة عينك. إذا كنت تعتقد أنك ترى العالم الواقعي، فيجب أن تقول إنه يتضاعف[1]. وهذا يعني، لو كان الواقعيون الساذجون مصيبين وكنت أرى العالم الواقعي حقاً، إذا فحين أرى العالم الواقعي مضاعفاً فيجب أن أرى عالمين. ولكن من الواضح أنني لا أرى عالمين. وليس أمامي منضدتان، برغم أنني حين أضغط على مقلة عيني بحيث لا يمكن لعيني التركيز، أحصل على تجربتين بصريتين.

(1) ديفيد هيوم: **مقال عن الطبيعة البشرية**، أوكسفورد، 1888، ص 210 - 11.

هناك عدة تنوعات على هذه المحاجة القائمة على الوهم. وفي تقديري، أن ج. ل. أوستن قد هاجم أكثرها في عمله الشهير: «الحس والمحسوس»[1]. ولا أريد أن أخوض في تفاصيلها جميعاً الآن، بل أكتفي بالصيغة العامة للمحاجة وبالحكم لماذا هي تتسم بالمغالطة.

تجري الصيغة العامة للمحاجة القائمة على الوهم كما يلي: لو كان الواقعي الحسي الساذج مصيباً، وكانت هناك فعلاً حالات ندرك فيها مباشرة الموضوعات والحالات الفعلية في العالم، إذاً فيجب أن يكون هناك تمييز من حيث طبيعة التجربة بين الحالات التي ندرك فيها الموضوعات والحالات الفعلية في العالم كما توجد حقاً، والحالات التي لا ندركها فيها. ولكن ما دامت التجربتان غير قابلتين للتمييز كيفياً، فيجب أن ينطبق تحليل واحدة على الأخرى، وما دمنا في الحالة «غير الحقيقية» لا نرى العالم الواقعي، أو لا نراه كما يوجد فعلاً، فيجب أن نقول في ما يسمى بالحالة الحقيقية إننا لا نرى العالم الواقعي، أو لا نراه كما يوجد فعلاً، أيضاً.

والآن حالما نجرد بنية المحاجة بهذا الشكل، يمكن أن نتبين سمة المغالطة فيها. ببساطة ليس من الصحيح أنني لكي أرى الشيء الماثل أمامي، يجب أن تكون هناك سمة داخلية للتجربة نفسها تكفي لتمييز التجربة الحقيقية عن التوهم

(1) ج. ل. أوستن: الحس والمحسوس، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1962.

والهلوسة بالشيء. وأرى أن النقطة الجوهرية التي يشير إليها المثال هي أنه لا يوجد شيء في التجربة نفسها، أي في السمة الكيفية الفعلية للتجربة، يميز حالات التوهم عن الحالات الحقيقية. ولكن لماذا يجب أن يوجد شيء من هذا النوع؟ ما دامت التجربة البصرية تنشأ عن متوالية من الرسائل العصبية التي تبدأ بالمستقبلات الحسية وتنتهي في مكان ما في الدماغ، فيجب أن يكون مفهوماً في الأقل أن هناك رسائل عصبية مكافئة تولد تجربة بصرية مكافئة ولكن من دون شيء يوجد فعلاً لكي يُرى. إذا صح هذا، إذاً فالحالات التي أرى فيها فعلاً شيئاً لا يمكن تمييزها عن الحالات التي لا أرى فيها ذلك الشيء فقط على أساس تجربة واحدة مفردة في الدماغ. ولكن لماذا يجب أن تكون لديَّ تجربة واحدة مفردة أستمر فيها؟ في الحالة العادية، أسلّم تسليماً بأنني ذات فاعلة متجسدة مهتمة بجميع أنواع المواجهات مع العالم حولي. ولا تعطيني أية تجربة واحدة من الحس ما تعطينيه إلا لأنها جزء من شبكة التجارب الأخرى، وهي تتواصل على خلفية قدرات مسلم بها أمتلكها للاندماج بالعالم. إذا صح هذا، إذاً فالتجربة المفردة، مأخوذة بمعزل عما عداها، لا تكفي للتمييز بين الإدراك الحقيقي والتوهم. ومرة أخرى، لماذا ينبغي أن توجد؟ أي أن البنية الأساسية للمحاججة القائمة على الوهم تكمن في مقدمة أولى زائفة: وهي أن الافتراض بأنني أرى أحياناً أشياءً واقعية في العالم الواقعي يتطلب أن يكون هناك تمييز من حيث الطبيعة النوعية لتجاربي البصرية، بين تجارب إدراكية حقيقية

وتجارب غير حقيقية. وهكذا فالمحاججة ليست صحيحة، لأنها تقوم على مقدمة أولى زائفة.

وحالما نرفض الفكرة القائلة بأن كل ما ندركه هو مدركاتنا نفسها، حتى لا يعود هناك أساس معرفي لرفض الواقعية الخارجية.

هل هناك أي تسويغ للواقعية الخارجية؟

حتى الآن كنت أجيب عن التحديات للواقعية الخارجية، ولكن هل تستطيع أن تجد تسويغها في داخلها؟ لا أعتقد أن من المعقول أن نسأل عن تسويغ لوجهة النظر التي ترى أن الأشياء توجد في العالم الخارجي بمعزل عن تمثيلاتنا، لأن أية محاولة في التسويغ تفترض مسبقاً ما تحاول أن تسوغه. كل محاولة تستكشف العالم الواقعي تفترض أصلاً أن هناك طريقة ما توجد عليها الأشياء. ولهذا السبب من الخطأ أن نمثل الواقعية الخارجية بوصفها وجهة النظر التي ترى أن هناك أشياء مادية في المكان والزمان، أو أن هناك جبالاً وجزيئات وما يشابهها يوجد في الواقع. افترضوا أنه لا وجود للجبال والجزيئات، ولا وجود للأشياء المادية في المكان والزمان. إذاً فهذه ستكون الوقائع المتعلقة بالكيفية التي يوجد فيها العالم، وهكذا ستفترض قبلاً الواقعية الخارجية. أي أنَّ نفي هذه الدعوى أو الادعاء بالعالم الواقعي يفترض مسبقاً أن هناك طريقة ما توجد عليها الأشياء، بمعزل عن ادعاءاتنا.

لقد تحدثت وكأن هذه القضايا عن المثالية، والواقعية وما شابه ذلك هي مادة نقاش ومحاججة بين النظريات المتخاصمة. وفي تاريخ الفلسفة، تبدو المسألة على هذا النحو بالتأكيد، غير أني أعتقد أن من الخطأ تناول المسألة بهذه الطريقة. الطريقة التي أرى أن الأمور تجري بها، على مستوى أعمق بكثير: ليست الواقعية الخارجية نظرية، ووجود عالم في الخارج، ليس رأياً أتمسك به. بل هو بالأحرى الإطار الضروري لإمكانية تبني أي رأي أو نظرية عن وجود أشياء مثل حركات الأجرام والكواكب. حين تتحدث عن مزايا نظرية معينة، مثل نظرية مركزية الشمس في النظام الشمسي، لا بدَّ لك أن تسلم بوجود طريقة معينة توجد فيها الأشياء واقعياً فعلاً. وإلا فلن يبدأ النقاش. وأطرافه نفسها غير معقولة. غير أن الافتراض، أي القول بوجود طريقة توجد عليها الأشياء بمعزل عن تمثيلاتنا للكيفية التي توجد عليها، هو واقعية خارجية. فالواقعية الخارجية ليست ادعاءً يتعلق بوجود هذا الشيء أو ذاك، بل هي افتراض مسبق للطريقة التي نفهم بها هذه الادعاءات. وهذا هو السبب في كون «السجالات» تبدو دائماً غير حاسمة. تستطيع إجمالاً أن تقطع برأي على نحو حاسم في قضية مثل قضية نظرية الارتقاء الداروينية، لكنك لا تستطيع أن تقطع برأي بالطريقة نفسها في قضية مثل وجود العالم الواقعي، لأن أي قطع من هذا النوع يفترض مسبقاً وجود العالم الواقعي. وهذا لا يعني أن الواقعية نظرية لا يمكن البرهنة عليها، بل يعني بالأحرى أن الواقعية ليست

نظرية على الإطلاق بل هي الإطار الذي يمكن فيه تكوين النظريات.

لا أعتقد أن مبعث التحديات المتنوعة للواقعية هي المناقشات المقدمة فعلياً، بل أعتقد أن مبعثها شيء أعمق وأقل تفهماً. وكما اقترحت سابقاً، يجد كثير من الناس أمراً بغيضاً أن نكون نحن، بكل ما لدينا من لغة وشعور وقوى خلاقة، عرضة، وخاضعين للمساءلة أما عالم مادي، أصم، غبي، هامد. لماذا نكون عرضة لمساءلة العالم؟ لماذا لا نفكر بـ«العالم الواقعي» بوصفه شيئاً نخلقه، وبالتالي شيئاً يكون موضوعاً لمساءلتنا؟ وإذا كان الواقع كله «بناءً اجتماعياً»، إذاً فنحن الذين نكون في موقع القوة، وليس العالم. والدافع العميق لرفض الواقعية لا يكمن في هذه الحجة أو تلك، بل يكمن في إرادة القوة، والرغبة في السيطرة، والامتعاض العميق والدائم. ولهذا الامتعاض تاريخ طويل، ففي أواخر القرن العشرين، دشنه امتعاض وكراهية للعلوم الطبيعية. إذ أصبح العلم، بأبهته، وتقدمه الواضح، وسلطته وماله، وقدرته الهائلة على إلحاق الأضرار، هدفاً للكراهية والامتعاض. وقد غذت هذه الكراهية أعمال مفكرين من طراز كون وفايرآبند، يبدو أنهم أرادوا فضح زيف العلم ونزع الأسطورة عنه. وفُهِموا بأنهم أرادوا أن يكشفوا أن العلم لا يزودنا بمعرفة موضوعية عن واقع مستقل عنا، بل هو بالأحرى سلسلة من الأبنية اللفظية اللاعقلية قليلاً أو كثيراً، أو «نماذج» ينشغل فيها

العلماء بحلول الألغاز، حتى تفضي التناقضات والتهافتات في النموذج إلى اطراحه، فيندفع العلماء إلى اعتناق نموذج جديد ويتعهدونه. بإيجاز، فإن صورة العلوم الطبيعية باعتبارها تزودنا بمعرفة موضوعية عن واقع موجود باستقلال عنا، وهي صورة يُسلَّم بها في العلوم الطبيعية باعتبار أن كل من حظي بأي تدريب جدي في العلوم الطبيعية يستطيع أن يكتسبها، تتعرض اليوم لهجمات كثيرة. فبعد القول إن العلم لا يعطينا معرفة موضوعية بالواقع، تتمثل الخطوة الثانية بالقول إنه لا يوجد مثل ذلك الواقع، بل هناك أبنية اجتماعية فحسب.

أودُّ أن أجدد التأكيد على النقطة التي أثرتها سابقاً: وهي حكمي بأن النزعة المضادة للواقعية يكمن مبعثها في إرادة القوة بشكل عام، والمقصود من كراهية العلم على وجه التحديد أن تكون تشخيصاً، لا دحضاً. ولو قصد منها أن تكون دحضاً، لكانت ارتكاباً للمغالطة التكوينية: أي الافتراض بأن تفسير الأصول السببية لوجهة نظر معينة يكفي للكشف عن أن تلك النظرة زائفة.

ما وراء الإلحاد

الواقع النهائي، إذا شئنا التعميم، هو الواقع الذي تصفه الفيزياء والكيمياء. إنه واقع عالم يتألف من كيانات نجدها مناسبة -إن لم تكن دقيقة بالكامل ـ لئن تسمّى «دقائق» توجد في حقول القوة. وهذه النظرة نفسها ليست الواقعية، بل هي

دعوى حول الكيفية التي ينجلي بها العالم في داخل خلفية واقعية. الواقعية افتراض مسبق لخلفية تقول: هناك طريقة ما توجد عليها الأشياء. ولا يتحدى من يناهض الواقعية، في تحديه الافتراض المسبق للخلفية، النظرية في ذاتها بقدر ما يتحدى وضع النظرية. ولأنه لا توجد طريقة لكيفية وجود الأشياء، بمعزل عنا، لا تستطيع الفيزياء أن تخبرنا كيف توجد. فالفيزياء هي مجرد بناء اجتماعي واحد بين أبنية كثيرة.

ولكن بالتأكيد سيقول بعض الناس: وماذا بشأن الله؟ إذا كان الله يوجد، إذاً فهو بالتأكيد الواقع النهائي، وستعتمد الفيزياء وجميع العلوم الأخرى على الله، ولا تعتمد من حيث وجودها الأولي فحسب، بل من حيث وجودها المستمر.

قبل أجيال كانت الكتب التي تصدر على شاكلة هذا الكتاب يجب أن تحتوي إما على هجوم ملحد على الدين التقليدي، أو على دفاع مؤمن عنه. أو يكتفي الكاتب في الأقل بلا أدرية رزينة. وقد كتب مؤلفان بروحية مشابهة لروحية هذا الكتاب إلى حد ما، هما جون استيورات مل وبرتراند رسل، فشنّا هجمات سجالية وبليغة على الدين التقليدي. واليوم لم يعد أحد يعبأ، بل ربما يعد مما يدلّ على الذوق الرديئ قليلاً، حتى أن يثار السؤال عن وجود الله. فقد صارت قضايا الدين مثل قضايا الأفضلية الجنسية: لا يجب أن تطرح على الملأ، بل لم يعد يطرح الأسئلة المجردة إلا الثقلاء.

ماذا حدث؟ أعتقد أن أكثر الناس يفترضون أن الإيمان

الديني يشهد انحطاطاً بين أكثر الجماعات ثقافة من السكان في أوربا الغربية وأمريكا الشمالية. ربما يكون هذا صحيحاً، ولكن يبدو لي أن **الدافع** الديني ما زال قوياً كالسابق، وما زال يتخذ الأشكال القوية من جميع الأنواع. وأعتقد أن شيئاً أكثر جذرية من مجرد الانحطاط قد حصل للإيمان الديني. بالنسبة إلينا، نحن أعضاء المجتمع المثقفين، لقد انكشف الحجاب وانحل اللغز عن العالم. أو لنقل بعبارة أدق، لم نعد نأخذ الألغاز التي نراها في العالم بوصفها تعبيرات عن معنى غيبي. لم نعد نتصور الحوادث الغريبة بوصفها حالات يؤدي فيها الله أفعالاً كلامية بلغة المعجزات. الحوادث الغريبة هي مجرد حوادث لا نفهمها. ونتيجة رفع الحجاب وفك اللغز هذا هي أننا ذهبنا إلى ما وراء الإلحاد، فوصلنا إلى نقطة لم تعد تهمنا فيها القضية بالطريقة نفسها التي كانت تهم بها الأجيال السابقة. بالنسبة إلينا، إذا ظهر أن الله يوجد، فيجب أن تكون هذه واقعة طبيعية كأية واقعة أخرى. وقد نضيف إلى القوى الأربع الرئيسة -الجاذبية والكهرومغناطيسية والقوتين النوويتين الضعيفة والقوية ـ قوة خامسة، هي القوة الإلهية. أو ربما يكون من المرجح أن نرى في القوى الأخرى أشكالاً من القوة الإلهية. لكن ذلك كله سيظل فيزياء، وإن كانت فيزياء إلهية. فإذا وجد الغيب، أو ما يتجاوز الطبيعة، فيجب أن يظل طبيعياً.

من شأن بعض الأمثلة أن تضيء التغير في وجهة نظرنا.

حين كنت أدرّس كأستاذ زائر في جامعة البندقية، تعودت أن أذهب مشياً إلى كنيسة غوطية ساحرة، هي كنيسة مادونا ديل أورتو. كان من المقرر في البداية أن تسمى كنيسة سان كرستوفورو، ولكن في أثناء عملية بنائها، عُثِرَ على تمثال مادونا في البستان المحاذي للكنيسة، وافترض أنه سقط من السماء. فكان تمثال مادونا الساقط من السماء إلى البستان على أرض الكنيسة نفسها معجزة كافية لتغيير إسمها إلى كنيسة مادونا البستان. وهنا تكمن فحوى القصة: لو عُثِر على تمثال الآن بالقرب من موقع أي بناء، فلن يقال إنه سقط من السماء. وحتى لو عُثِر على تمثال في حدائق الفاتيكان نفسها، فلن تدعي سلطات الكنيسة أنه أنزل من السماء. إذ لم يعد ذلك فكرة ممكنة بالنسبة إلينا، لأننا بمعنى ما، صرنا نعرف الكثير جداً.

مثال آخر من إيطاليا أيضاً: حين كنت أدرس في جامعة فلورنسا، كانت كنيستي الأبريشية، إذا جاز لي وصفها بهذا الوصف، هي سان ميناياتو، التي تقع على تل يطلُّ على المدينة، وهي واحد من أجمل الصروح في فلورنسا كلها. لماذا أُطلِقَ عليها هذا الاسم؟ حسناً، يبدو أن سان ميناياتو كان واحداً من أوائل الشهداء المسيحيين في تاريخ المدينة. وقد أعدمته السلطات الرومانية في القرن الثالث، بحدود عام 250 ب.م. تحت حكم الإمبراطور ديقيوس. تحمّل افتراس الأسود في ميدان القتال، فأُطيح برأسه. بعد ضرب عنقه، التقط رأسه

ودسه تحت إبطه، وعبر ميدان القتال، باتجاه النهر، وخرج من المدينة. تسلّق التلَّ على الجانب الجنوبي من آرنو، وهو يحمل رأسه، حتى وصل إلى القمة، حيث جلس هناك. وعلى ذلك الموقع تنهض الآن تلك الكنيسة. تخجل الآن كتب الإرشاد السياحي من ذكر قصته، وأكثرها لا يرويها على الإطلاق. والمسألة لا تكمن في أننا نؤمن بأنها زائفة، بل في أننا لا نأخذها جدياً حتى بوصفها إمكانية.

يتوفر جزء حديث من الدليل على كشف لغز العالم في اختبار «كفن تورين». إذ كان الكفن المعجز، الذي يحمل صورة المسيح المطبوعة عليه بعد صلب جسده، قد أباحت السلطات الكنسية عرضه على الاختبارت الإشعاعية ووجدت أن عمره لا يتجاوز سبعمائة سنة. وأشار دليل لاحق آخر إلى تاريخ أقدم، غير أن التاريخ الدقيق ربما ما زال موضع شك. ولكن، وهذه هي النقطة المهمة، لماذا نفترض أن الفحوص العلمية أكثر مدعاة للتصديق من المعجزة؟ لماذا يجب أن تكون المعجزة الإلهية عرضة لمساءلة الكاربون 14؟

إن كون العالم قد انفكّ عنه الحجاب والسحر إلى حد أن الدين لم يعد يهمّ بالطريقة العامة التي كان يهم بها سابقاً لا يبيّن أننا صرنا ملحدين جميعاً، بل يبيّن أنّنا انتقلنا إلى ما وراء الإلحاد إلى نقطة صارت فيها للقضايا معانٍ مختلفة عندنا.

وقد يتساءل القارئ الذي نفد صبره متى أتخذ موقفاً من وجود الله. في الحقيقة أعتقد أن أفضل تعليق على هذا

السؤال صدر عن برتراند رسل في حفلة عشاء حضرتها وأنا طالب قبل التخرج. وما دام هذا الحدث قد تحول إلى أسطورة، وما دام حدث مشابه وقع في مناسبة أخرى لم أكن حاضراً فيها، فأعتقد أنني يجب أن أروي للقارئ ما حدث فعلاً بقدر ما أتذكره.

دورياً، كلَّ سنتين أو يقارب ذلك، كانت جمعية فولتير، وهي جمعية من الطلبة غير المتخرجين من ذوي الميول الثقافية في أوكسفورد، تعقد مأدبة مع برتراند رسل، وهو النصير الرسمي للجمعية. في المناسبة المعنية، ذهبنا جميعاً إلى لندن، وتناولنا عشاءنا مع رسل في مطعم. كان في ذلك الحين في منتصف الثمانينات، وفي أوج شهرته كملحد. كان يخالج كثيرين منا سؤال ظل يضغط علينا حول موقف رسل الذي يضمره من مشكلة الخلود، ووضعناه أمامه: افترض أنك كنت مخطئاً بشأن وجود الله. افترض لو ظهر أن القصة بأسرها حقيقية، وأنك وصلت لتعرض على «البوابات اللؤلؤية» أمام القديس بطرس. وما دمت قد أنكرتَ وجود الله طوال حياتك، فماذا ستقول له؟ أجاب رسل دون لحظة من التردد: «حسناً، سأمضي قدماً باتجاهه، وأقول له: لم تعطنا دليلاً كافياً».

* * *

(2)

كيف نتلاءم مع العالم

العقل كظاهرة بيولوجية

سمات الشعور الثلاث

في الفصل السابق، كنا معنيين في الأساس بفكرة أن هناك **طريقة ما توجد عليها الأشياء** في العالم مستقلة عن تمثيلاتنا للكيفية التي توجد عليها. ولا يجب اعتبار هذه النظرة، التي سميتها بـ«الواقعية الخارجية»، بوصفها نظرية أو رأياً. بل هي بالأحرى مسلمة خلفية، أي شيء ما نسلّم به تسليماً حين نؤدي كثيراً من أنواع الأفعال القصدية، كما هو الحال، مثلاً، حين نأكل أو نتحدث أو نسوق سيارة. ونحن نأخذها مأخذ التسليم أيضاً في مديات واسعة من خطابنا، في الحقيقة، في جميع أشكال الخطاب التي تتعلق، أو في الأقل يُفهم منها أنها تتعلق، بالأشياء والحالات الفعلية في العالم المستقل عنا، تلك الأشياء المتعلقة بالتفسير والحكم والوصف والأمر والطلب والوعد...إلخ، التي تدور حول العالم الواقعي.

ولم نبدأ بمناقشة **كيف توجد الأشياء فعلاً** إلا مع نهاية الفصل الأول. وعند النقطة الحالية، لن نهتم بقضايا التحليل الفلسفي، بل سنناقش، في واقع الأمر، بعض نتائج العلم الحديث. وبقدر ما نعلم أي شيء على الإطلاق عن الكيفية التي يعمل بها العالم، هناك قضيتان في العلم الحديث، يصح القول إنهما مطروحتان على الطريق (up for grabs). وليستا باختياريتين. قد يتضح في النهاية أنهما زائفتان، لكنهما وقد حظيتا بقدر كبير من الأدلة، فإنهما ليستا موضع نزاع بين الأعضاء المثقفين في حضارتنا عند منعطف الألفية. وهاتان القضيتان هما النظرية الذرية عن المادة والنظرية الارتقائية في البيولوجيا. على أساس هاتين النظريتين، يمكننا قول ما يلي: يتألف العالم بأكمله من كيانات، نجد أن من المناسب، بل من الدقيق تماماً، أن ندعوها «دقائق» في حقول القوة. ويتم تنظيم هذه الدقائق في الغالب في أنساق وأنظمة. وتتحدد حدود النظام أو النسق بعلاقاته السببية. وتتوفر الأمثلة على هذه الأنظمة في الجبال والأنهار الجليدية والأشجار والكواكب والحيوانات والنويات. بعض هذه الأنظمة أنظمة عضوية تقوم على الكاربون، ومن بين هذه الأنظمة العضوية العضويات التي توجد اليوم في أعداد من الأنواع التي ارتقت عبر حقب زمنية مديدة. والنقطة التي يدخل فيها نقاشنا في هذا الكتاب إلى قصة الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا هي النقطة التي طوّرت فيها بعض هذه الأنواع من الأنظمة العضوية أجهزة عصبية، وطوّرت هذه الأجهزة العصبية ما نسميه بـ«العقول» الإنسانية والعقول

الحيوانية. وفكرة العقل فكرة مشوشة وتدعو للرثاء إلى حد ما، ولكن كما يقول ت. س. إليوت: «إنني لأستخدم الكلمات حين أتحدث معك». هذه كلمة ليس لدينا بديل عنها فعلاً في اللغة الإنجليزية، وإن كنت سأقترح بعض المفردات الأخرى، التي أرجو أن تكون أكثر جدوى من فكرة «العقل».

وأول سمات العقل وأهمها هي الشعور. وأعني بـ«الشعور» تلك الحالات من الوعي أو الإدراك التي تبدأ في العادة حين نصحو في الصباح من نوم لا أحلام به وتستمر طوال النهار حتى نهرع إلى النوم ثانية. وتتحقق الطرق الأخرى التي يتوقف بها الشعور حين نموت، أو نسقط في غيبوبة، أو غير ذلك حين نكون «غير واعين»، فنقع تحت وطأة «اللاشعور». ويأتي الشعور بعدد كبير من الأشكال والصنوف. وسمات الشعور الجوهرية، في جميع أشكاله، هي طبيعته الداخلية، والنوعية، والذاتية، بما لهذه الكلمات من معانٍ خاصة سأتولى شرحها فيما سيأتي.

لكن دعونا أولاً نذكّر أنفسنا بالتنوع الهائل في تجاربنا الشعورية. فكروا، مثلاً، بالفروق بين التجارب التالية: عطر وردة، طعم خمرة، ألم في أسفل الظهر، ذكرى مفاجئة من يوم خريفي قبل عشر سنين، قراءة كتاب، التفكير بمشكلة فلسفية، القلق من ضرائب الدخل، الصحو في منتصف الليل مليئاً بقلق لا شفاء منه، الشعور بغضب مفاجئ من سياقة رديئة لسائقين آخرين في الطريق العام، الانغمار في الشهوة

الجنسية، معاناة غصص الجوع عند رؤية الطعام المعد بعناية، الرغبة في التواجد في مكان آخر، والملل عند الانتظار في صف معين. هذه كلها صور للشعور، وبرغم أنها تم اختيارها بدقة لبيان تنوع الشعور، فإنها لا تستنفد التنوعات الفعلية للتجارب الشعورية. والحقيقة أننا في حياة صحونا، وكذلك حين نحلم أثناء النوم، تنتابنا صورة أو أكثر من صور الشعور. وللحالات الشعورية جميع تنوعات الحياة الصاحية.

برغم هذا التعدد في الأشكال والصنوف، فإن هناك ثلاث سمات مشتركة للحالات الشعورية: فهي داخلية، ونوعية، وذاتية بمعان خاصة لهذه الكلمات. دعونا ننظر في هذه السمات على الترتيب.

الحالات والعمليات الشعورية **داخلية** بالمعنى المكاني العادي جداً للكلمة، إذ هي تجري في داخل جسمي، وفي داخل دماغي على وجه التحديد. فلا يمكن أن يوجد الشعور بمعزل عن دماغي، تماماً كما لا يمكن لسيولة الماء أن توجد خارج الماء وبمعزل عنه، أو صلابة الطاولة بمعزل عن الطاولة. فالشعور يحدث بالضرورة في داخل جهاز عضوي أو نظام معين آخر. والشعور أيضاً داخلي بمعنى ثانٍ، وذلك هو أن أية حالة من حالاتنا العقلية لا توجد إلا بوصفها عنصراً في متوالية من تلك الحالات. لا يمتلك المرء حالات شعورية كالآلام والأفكار إلا بوصفها جزءاً من صلب مخاض الحياة الشعورية، ولكل حالة منها هوية تتميز بها من خلال علاقتها

بالحالات الأخرى. على سبيل المثال، فكرتي عن سباق تزلج خضته منذ مدة بعيدة لا تكون تلك الفكرة بالذات إلا بسبب موقعها في شبكة معقدة من الأفكار والتجارب والذكريات. فتترابط حالاتي العقلية داخلياً ببعضها، بمعنى أن الحالة العقلية لكي تكون تلك الحالة نفسها وتتمتع بخصائصها ذاتها يجب أن تبرز في علاقة معينة مع الحالات الأخرى، تماماً كما أن منظومة الحالات بأسرها يجب أن تترابط مع العالم الواقعي. على سبيل المثال، إذا كنت أتذكر فعلاً الجري في سباق التزلج، إذاً فلا بدَّ أنني قد جريت فعلاً في سباق التزلج، لا بدَّ أن الجري في سباق التزلج ذاك هو الذي يتسبب في ذكراي الحاضرة عنه. هكذا تنطوي الأنطولوجيا -أي وجود حالاتي الشعورية نفسه ـ على كونها جزءاً من متوالية من الحالات الشعورية المعقدة التي تشكل حياتي الشعورية.

والحالات الشعورية نوعية، بمعنى أن هناك طريقة معينة تشعر بها كل حالة شعورية، أو أن هناك خاصية نوعية معينة لها. وقد صاغ توماس ناجل هذه النقطة قبل سنوات بالقول إن لكل حالة شعورية شيئاً محدداً تود أن تكون عليه في تلك الحالة الشعورية[1]. هناك شيء ما يميل إلى شرب الخمرة الحمراء، وهو شيء مختلف عما يميل إلى الاستماع للموسيقى. بهذا المعنى، ليس من المرجح أن يكون هناك

---

(1) توماس ناجل: من يريد أن يكون خفاشاً، في: **أسئلة فانية**، مطبعة جامعة كمبرج، 1979، ص165 ـ 80.

شيء يود أن يكون بيتاً أو شجرة، لأن هذه الكيانات ليست شعورية.

وأخيراً، وهذا هو الأهم في مناقشتنا، فإن الحالات الشعورية ذاتية، بمعنى أنها تجرِّبُها دائماً ذات إنسانية أو حية. ولذلك فالحالات الشعورية تمتلك ما يمكن أن نسمّيه بـ«الأنطولوجية الحضورية». أي أنها لا توجد إلا من وجهة نظر فاعل معين أو عضوية معينة، أو نفس حية تمتلك هذه الأشياء. للحالات الشعورية **نمط وجود حضوري**. فلا يوجد الألم، مثلاً، إلا كما يجرِّبه فاعل معين، وبالتالي «ذات» معينة. أما الكيانات الموضوعية كالجبال وغيرها فلها نمط وجود غيابي. ووجودها لا يعتمد على كونها تجربها ذات ما.

من نتائج ذاتية الحالات الشعورية هي أن حالات شعوري تنكشف لي بطريقة معينة ولا تنكشف لك. أستطيع أن أصل إلى آلامي تماماً كما لا تستطيع أن تصل إلى آلامي، ولكنك تستطيع أن تبلغ آلامك، تماماً كما لا أستطيع أن أبلغ آلامك. وحين أقول «البلوغ» أو «الوصول»، في الجملة السابقة، فأنا لا أعني مجرد الوصول بالمعنى المعرفي. فلا تتعلق القضية بكوني أستطيع أن أعرف آلامي وأكابدها أفضل مما أعرف آلامك. بل على العكس، ففي بعض الإحساسات، كالحسد والغيرة، غالباً ما يكون الناس الآخرون في وضع أفضل لمعرفة الإحساس الذي يكابده الفاعل من الفاعل نفسه الذي يجرّب ذلك الإحساس. في مثل هذه الحالات، نعرف أحياناً

إحساسات الآخرين أفضل مما نعرف إحساساتنا الخاصة. فلا يقتصر المعنى الذي أصل به إلى حالاتي واختلافها عن حالات الآخرين على كونه معرفياً في الأساس. إذ لا يتعلق الأمر بالكيفية التي أعرف بها وحدها، بالرغم من أن للذاتية نتائجها المعرفية، بل توجد كل حالة من حالاتي الشعورية بوصفها تلك الحالة حصراً لأن من يجربها هو أنا، هذه الذات. وهكذا فهي جزء من متوالية من الحالات التي تشكل حياتي الشعورية، كما رأينا في نقاشنا الطبيعة الداخلية للحالات الشعورية.

غالباً ما يقال إن الذاتية تمنعنا من امتلاك تفسير علمي للشعور، حيث تضع الذاتية الشعور وراء تناول البحث العلمي وبمنأى عنه. لكن هذه الحجة تعتمد في العادة على قياس رديء. وأعتقد أننا إذا بينا المغالطة التي ينطوي عليها هذا القياس، فنستطيع أن نتوصل إلى فهم أفضل للذاتية. وها هي الطريقة التي تمضي بها الحجة:

1 ـ العلم موضوعي من حيث التعريف (في مقابل ما هو ذاتي).

2 ـ الشعور ذاتي من حيث التعريف (في مقابل ما هو موضوعي).

3 ـ لذلك لا يمكن أن يوجد علم للشعور.

ترتكب هذه الحجة مغالطة هي تحديداً مغالطة الغموض

والتلاعب بكلمتي ذاتي وموضوعي. فلهاتين الكلمتين معانٍ مختلفة تختلط في هذا القياس. وفي الفكرة الأكثر شيوعاً عن «الذاتية» والتمييز بين «الذاتي» و«الموضوعي»، ربما يُعَدّ الحكم موضوعياً، إذا ما عُرِفَ أنه صحيح أو زائف بشكل مستقل عن إحساسات الناس ومواقفهم وتحيزاتهم. ويعدّ الحكم ذاتياً من الناحية المعرفية إذا كان صدقه يعتمد في الجوهر على مواقف الملاحظين وإحساساتهم. وأُسمّي معاني هذه الكلمات - وكذلك التمييز بين الموضوعية والذاتية - بـ«الموضوعية المعرفية» و«الذاتية المعرفية». وهكذا فإن حكماً مثل: «ولد رامبرنت عام 1609» حكم موضوعي من الناحية المعرفية، لأننا يمكن أن نعرف حقيقةً ما إذا كان صادقاً أو زائفاً بصرف النظر عن الكيفية التي نحس بها نحوه. أما الحكم: «كان رامبرنت رساماً أفضل من روبين» فليس بموضوعي من الناحية المعرفية لأن صدقه، كما يقولون، يكمن في قضية ذوق أو رأي. يعتمد صدقه أو زيفه على مواقف الملاحظين وآرائهم المسبقة وتقييماتهم. هذا هو المعنى المعرفي للتمييز بين الموضوعي والذاتي.

غير أن هناك معنى مختلفاً لهذه الكلمات والتمييز الملازم لها هو ما أسمّيه بالمعنى الأنطولوجي. وإذ يصحّ المعنى المعرفي على الأحكام، يشير المعنى الأنطولوجي إلى وضع نمط وجود أنواع الكيانات في العالم. للجبال والأنهار الجليدية **نمط وجود موضوعي**، لأن نمط وجودها لا يعتمد

على كونها تجرِّبها ذات معينة. غير أن للآلام والدغدغات والحكات، وكذلك الأفكار والإحساسات، **نمط وجود ذاتي**، لأنها لا توجد إلا كما تجرِّبها ذات إنسانية أو حيوانية. وقد اضطرت المغالطة في الحجة إلى أن تفترض أنه ما دام لحالات الشعور نمط وجود ذاتي من الناحية الأنطولوجية، فإنها لا يمكن أن يدرسها علم موضوعي من الناحية المعرفية. غير أن النتيجة لا تستتبع ذلك. فالألم في قدمي ذاتي من الناحية الأنطولوجية، لكن الحكم «لدى جون سيرل ألم في قدمه» ليس بذاتي من الناحية المعرفية. وهي قضية بسيطة عن حقيقة موضوعية (معرفياً)، لا عن قضية رأي ذاتي (معرفياً). وبالتالي فكون الشعور يمتلك نمط وجود ذاتي لا يمنعنا من امتلاك علم موضوعي للشعور. والعلم حقاً موضوعي معرفياً بمعنى أن العلماء يحاولون اكتشاف الحقائق التي توجد بمعزل عن إحساسات أي شخص أو مواقفه أو أحكامه المسبقة. لكن هذه الموضوعية المعرفية لا تحول دون الذاتية الأنطولوجية بوصفها ميداناً من ميادين البحث.

صدام مع المواقف التلقائية

لقرون متعددة بقي الشعور يبدو للفلاسفة وهو يثير مشكلة جدية في الميتافيزيقا. كيف يكون من الممكن لعالم يتكوّن بالكامل من دقائق مادية في حقول القوة أن يحتوي على أنظمة، هي أنظمة شعورية؟ إذا فكرت بالشعور بوصفه نوعاً من الظاهرة، المعزولة، المميزة عن الواقع المادي أو الفيزيائي،

إذاً فسيبدو وكأنك مضطر إلى تبني ما يُسمى تقليدياً بـ«الثنائية»، وهي الفكرة القائلة بوجود نوعين مختلفين من الظواهر أو الكيانات في العالم. ولكن إذا حاولت إنكار الثنائية، وإنكار أن يوجد الشعور بوصفه شيئاً ذاتياً غير قابل للاختزال، إذاً فسيبدو أنك مضطر إلى ركوب المادية. أنت مضطر للتفكير بأن الشعور، كما وصفته، وكما نجرِّبه جميعاً في حقيقة الأمر، لا يوجد واقعياً. إذا كنت مادياً، فأنت مضطر إلى القول إنه لا وجود في الواقع لشيء كالشعور يمتاز بالأنطولوجيا الذاتية الحاضرة. ويواصل كثير من الماديين استخدام مفردة الشعور، ولكن من الواضح تماماً أنهم يعنون به شيئاً مختلفاً تماماً. وكلتا هاتين النظرتين، الثنائية والمادية، شائعة جداً في الفلسفة حتى يوم الناس هذا.

تتميز الثنائية بخاصتين، **ثنائية الجوهر، وثنائية الخاصية.** استناداً إلى ثنائية الجوهر، هناك نوعان يختلفان اختلافاً جذرياً من الكيانات في العالم، موضوعات مادية، وعقول غير مادية. ويعود تاريخ هذه النظرة إلى الأزمنة القديمة، غير أن أشهر من دافع عنها هو رينيه ديكارت في القرن السابع عشر، والحقيقة أن ثنائية الجوهر بعده صارت أحياناً تدعى بالثنائية الديكارتية. أما ثنائية الخاصية فهي النظرة التي تقول بوجود نوعين من الخواص للأشياء، التي تتميز ميتافيزيقياً. فهناك خواص فيزياوية، كوزن ثلاثة أرطال، وخواص عقلية، كالتألم مثلاً. وتشترك جميع أشكال الثنائية بالنظرة التي ترى أن النوعين

يستبعد كلٌّ منهما الآخر. فالعقلي **من حيث هو** عقلي لا يمكن أن يكون مادياً، والمادي **من حيث هو** مادي لا يمكن أن يكون عقلياً.

وما زال كثير من الفلاسفة حتى اليوم يتمسك ببعض أشكال الثنائية، وإن كانت في الغالب ثنائية الخاصية أكثر مما هي ثنائية الجوهر. غير أن أكثر الفلاسفة، على ما أعتقد، يتمسكون بشكل من أشكال المادية. وهم لا يؤمنون بشيء كالشعور «يسمو ويتعالى» على السمات الفيزيائية للعالم المادي. وتأتي المادية في عدة صنوف مختلفة، وها هي بعض أشهر الأمثلة عليها:

السلوكية، وتقول إن العقل يُختزل إلى سلوك والميول والنزعات إلى سلوك. على سبيل المثال، تعني مكابدة الألم الانخراط في سلوك ألم أو النزوع للانخراط في ذلك السلوك.

الفيزيائية، وتقول إن الحالات العقلية هي مجرد حالات دماغية. مثلاً، معاناة الألم لا تعني سوى استثارة الأنسجة الدماغية.

الوظيفية، وتقول إن الحالات العقلية تحددها علاقاتها السببية. وأية حالة في نظام فيزياوي، عند الوظيفية، سواء أكانت حالة دماغية أو غيرها، تبرز ضمن علاقات سببية صحيحة تبدأ بالمثير، والحالات الوظيفية الأخرى في النظام، وتنتهي بالسلوك، هي حالة عقلية. على سبيل المثال، تعني

مكابدة الألم معاناة حالة تسببها أنواع معينة من الإثارة في الأعصاب المحيطية، وهي بدورها تسبب أنواعاً معينة من السلوك وأنواعاً معينة من الحالات الوظيفية الأخرى.

الذكاء الاصطناعي القوي، ويقول إن العقول ليست سوى برامج حاسوبية مزروعة في الأدمغة، وربما في أنواع أخرى من الحواسيب أيضاً. مثلاً، لا تعني مكابدة الألم سوى زراعة برنامج حاسوبي للألم.

وبرغم تنوع المدارس المادية، فإن جميع أشكالها المعاصرة التي أعرفها تشترك في محاولتها التخلص من الظواهر العقلية عموماً والشعور خصوصاً، كما يُفهم معيارياً، باختزالها إلى صورة من الصور المادية أو الفيزيائية. وكل صورة من صور المادية التي ذكرتها هي نظرية عن «ليس سوى»: على سبيل المثال، تنكر جميعاً أن الآلام ظواهر عقلية داخلية، ونوعية، وذاتية، وتزعم، على العكس من ذلك، أنها «ليست سوى» سلوك، أو حالات حاسوبية، وما أشبه.

ويبدو لي أنه لا الثنائية، سواء أكانت ثنائية الجوهر أو الخاصية، ولا المادية في أي شكل من أشكالها المتعددة تمتلك فرصة أن تكون صحيحة. وكوننا نستمر في طرح هذه الأسئلة ومحاولة الإجابة عنها بالألفاظ القديمة والمهجورة عن «العقلي» و«الفيزيائي» و«العقل» و«الجسم» ينبغي أن يكون مؤشراً على أننا نرتكب بعض الأخطاء المفهومية الجسيمة حول كيفية صياغة الأسئلة وأجوبتها. فمن ناحية، تجعل الثنائية في

كلا شكليها من وضع الشعور ووجوده أمراً ملغزاً بحق. على سبيل المثال، كيف ينبغي أن نفكر بأي نوع من التفاعل السببي بين الشعور والعالم الفيزيائي؟ إذ بمجرد أن يفترض الثنائي وجود عالم عقلي منفصل، فإنه لا يستطيع أن يفسر كيف يرتبط بالعالم المادي الذي نعيش فيه جميعاً. ومن ناحية أخرى، تبدو المادية واضحة الزيف: فهي تنتهي بنكران وجود الشعور وبالتالي بنكران وجود الظاهرة التي تتسبب بوجود السؤال في المحل الأول. هل هناك من مخرج؟ هل هناك من بديل عن هجير الثنائية ورمضاء المادية؟ أعتقد أن هناك بديلاً.

أرجو أن يكون قد اتضح أن هذا النقاش هو صدام مع المواقف التلقائية. لقد قدمتها في ضوء لا يداهن، ولكن انظروا كم يمكن جعلها تبدو جذابة. فمن ناحية، يبدو واضحاً أن لدينا جسماً وعقلاً على السواء، أو في الأقل أننا نمتلك في حياتنا سمات فيزياوية وعقلية معاً. ومن ناحية أخرى، يبدو أننا نعرف أن العالم يتألف بكامله من دقائق فيزياوية وخواصها الفيزيائية، بما فيها الخواص الفيزيائية لمنظومات الدقائق الأكبر.

ولن نحيط تماماً بإصرار مشكلة العقل ـ الجسم أو اللجوء إلى المواقف المتضاربة ما لم نرَ القوة التي تكمن وراء كل واحد من المواقف التلقائية المتنازعة. تبدو الثنائية منسجمة مع الحس العام. وكما قال ديكارت نفسه، لدينا جميعاً تجاربنا الشعورية، ويمكننا بسهولة أن نرى أنها تختلف عن العالم

المادي الذي يحيط بنا. لدينا جميعاً أفكارنا الداخلية، ومشاعرنا، وآلامنا، ودغدغاتنا، وحكاتنا، وإدراكاتنا البصرية. بالإضافة إلى ذلك، هناك عالم يوجد وجوداً موضوعياً، ذو أشياء مادية ثلاثية الأبعاد، عالم الكراسي والطاولات والأشجار والجبال والشلالات. فماذا يمكن أن يكون أكثر اختلافاً؟

فضلاً عن ذلك، فحين نفكر بعلاقة أنفسنا الشعورية بأجسامنا، يبدو من المرعب جداً لنا أن نفكر أنه لا وجود لشيء يخص أنفسنا سوى أجسامنا. يبدو شنيعاً أن أفكر أنه حين يفنى جسمي، فسأكفّ عن الوجود، وحتى في لحظات الشجاعة الكبرى التي أستطيع أن أقبل بها انعدامي في المستقبل، يظل من الصعب جداً عليَّ أن أقبل بالانقراض النهائي للناس الذين أحبهم بعمق وأعجب بهم. يبدو من المريع جداً أن نتصور أن هؤلاء الناس المذهلين سيتلاشون ببساطة مع الموت الذي لا فكاك منه وتحلل أجسادهم ودمارها، التي هي في النهاية مجرد أشياء مادية في العالم مثل غيرها. بوجيز العبارة، ليست الثنائية منسجمة مع التأويل الأوضح لتجاربنا فحسب، بل هي تشبع أيضاً نداءً عميقاً جداً لدينا في البقاء.

لقد كنت أتصور أن الثنائية ربما كانت نتاجاً للثقافة الغربية، ولكني حين كنت أُحاضر في ندوة في بومبي، وعلى الصف نفسه يجلس الدلاي لاما، اكتشفت، ويا للمفاجأة، أنه

يؤمن بصورة من صور الثنائية. ولقد بدأ كلمته قائلاً: «كلٌّ منا هو عقل وجسم»[1].

المادية، من ناحية أخرى، هي أيضاً مقنعة على نحو ساحق. لقد مررنا الآن بقرون متعددة من التطور العلمي، وإذا كنا قد عرفنا شيئاً فهو أن العالم بكامله يتألف من دقائق فيزياوية في حقول القوة. فإذا افترضنا أن هناك أشياء مثل الظواهر الشعورية الفعلية، فكيف يفترض أن نتصور أنها تتلاءم مع عالم الدقائق المادية؟ هل ينبغي أن نتصور أن النفوس ملازمة للدماغ بطريقة ما، وملتصقة به عن طريق غراء ميتافيزيقي، حتى إذا متنا انفصلت نفوسنا؟ يبدو أن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن نفسر بها وجودنا الخاص، بما ينسجم مع ما نعرفه عن العالم من العلم، هي أن نتصور أن كل شيء مادي. ولا وجود لشيء آخر غير العالم المادي، إذ لا يوجد شيء «يسمو ويتعالى» على الواقع المادي.

هذا نموذج على المشكلات الفلسفية التي تبدو غير قابلة

(1) من المستغرب أن يصدر مثل هذا الحكم من المؤلف، وكأنه يجهل أن الأديان جميعاً، قديماً وحديثاً، قائمة على ثنائية الروح والجسد. وقد آمنت جميعها، بما فيها الديانات الوثنية المصرية والعراقية واليونانية، وكذلك الديانات التوحيدية بوجود عالم آخر أو سفلي أو علوي تجتمع فيه الأرواح، وتؤمن الديانات الشرقية بتناسخ «الأرواح» في «أجساد» أخرى. أما الديانات القائمة على عبادة الأسلاف فتتعبد «ارواح» الأسلاف، وليس «أجسادها». وفي جميع الحالات فثنائية الروح والجسد ثنائية مسلم بها في أغلب الديانات المعروفة. (المترجم).

للحل. يُقدَّم لنا بديلان متناقضان، يبدو من غير الممكن التخلي عن أي منهما. ولكن يقال لنا إننا يجب أن نختار أحدهما. هكذا يصير تاريخ الموضوع معركة حامية الوطيس بين جانبين. في حالة الشعور ومشكلة العقل -الجسم، قيل لنا إن علينا أن نختار بين الثنائية، التي تصرُّ على عدم اختزالية العقلي، والمادية، التي تصرّ على أن الشعور يجب أن يكون قابلاً للاختزال، وبالتالي قابلاً للإقصاء، لصالح وجود فيزياوي خالص للعقل. ولكلا الموقفين التلقائيين، كما فُهِما تقليدياً، مضامينهما التي تبدو، بصراحة، منافية للعقل. أي أننا -وهذا مرة أخرى نموذج على المشكلات الفلسفية غير القابلة للحل بوضوح ـ نبدأ بموقف يبدو متماشياً مع الحس العام، ولكننا حين ننكبّ على مضامينه، يظهر الموقف وقد ترتبت عليه نتائج غير مقبولة. هكذا فإن مضمون وجهة النظر التلقائية المقبولة عموماً التي ترى أن كلاً منا هو عقل وجسم، حين ينكبّ عليها أحد بالطريقة التقليدية، هو أن شعورنا يحلّق متحرراً من العالم الفيزيائي، وليس جزءاً من حياتنا البيولوجية العادية. والموقف التلقائي للمادية هو أن العالم بكامله يتكون من كيانات فيزياوية أو مادية. وحين تنكبّ على مضمونه بالطريقة التي ينكب بها عليه الماديون في العادة تجد أن مضمونه هو أن الشعور، بوصفه شيئاً عقلياً غير قابل للاختزال، لا يوجد. بعد أن يحوم الماديون حول الموضوع طويلاً، غالباً ما ينتهون إلى إنكار وجود الشعور، برغم أن أكثرهم غالباً ما يرتبك بحيث لا يستطيع التصريح بالقول: «إن الشعور لا يوجد، إذ لم يوجد

أبداً إنسان أو حيوان شعوري». بل هم بدلاً من ذلك يعيدون تعريف «الشعور»، بحيث لا يعود يدلّ على حالات عقلية، ذاتية، نوعية، داخلية، بل على ظواهر غيابية، ظواهر ليست داخلية أو نوعية أو ذاتية بالمعاني التي شرحتها سابقاً. فيتمّ اختزال الشعور إلى سلوك جسماني، أو حالات وظيفية لنظام فيزياوي. ودانيال دينيت هو نموذج على الماديين بهذا الخصوص. هل يوجد الشعور عند دينيت؟ لن ينكره دينيت أبداً. فما هو إذاً؟ حسناً، إنه حزمة من البرامج الحاسوبية المزروعة في الدماغ[1].

أخشى أن لا تكون مثل هذه الإجابات ذات جدوى. فالشعور هو ظاهرة داخلية، ذاتية، حضورية، نوعية. وكل تفسير يتخلى عن هذه السمات ليس بتفسير للشعور، بل لشيء آخر سواه.

أعتقد أن أفضل طريقة لحل هذه المشكلة تكمن في رفض البديلين معاً. إذ يعتمد كلٌّ من الثنائية والمادية على سلسلة من الافتراضات الزائفة. ويتمثل أهم افتراض زائف في أن الشعور إذا كان فعلاً ظاهرة ذاتية، نوعية، إذاً فلا يمكن أن يكون جزءاً من العالم الفيزيائي المادي. والحقيقة أن هذا الافتراض، إذا ما فهمنا مفرداته كما تمّ تعريفها منذ القرن السابع عشر، صحيح من حيث التعريف. فقد جعل ديكارت من «العقل»

---

(1) دانيل دينيت: **الشعور مفسراً**، بوسطن، 1991.

و«المادة»، حين عرّفهما، يتبادلان استبعاد بعضهما. إذا كان شيء ما عقلياً، فلا يمكن أن يكون مادياً، وإذا كان فيزياوياً، فلا يمكن أن يكون عقلياً. ما أقترحه هو أن نتخلى ليس فقط عن هذه التعريفات، بل أيضاً عن المقولات التقليدية عن «العقل» و«الشعور» و«المادة» و«العقلي» و«الفيزيائي»، وبقية المقولات كما فُسِّرتْ تقليدياً في سجالاتنا الفلسفية.

انظروا إلى ما يحصل حين نحاول التشبث بالتعريفات التقليدية. الشعور عملية بيولوجية تحدث في الدماغ تماماً كما أن الهضم عملية بيولوجية تحدث في المعدة وسائر الجهاز الهضمي. هكذا يظهر وكأن الشعور مادي وأن لدينا تفسيراً مادياً. ولكن انتظروا! للشعور أنطولوجيا حضورية، وبالتالي فهو لا يمكن أن يكون مادياً، لأن للأشياء والعمليات المادية جميعاً أنطولوجيا غيابية موضوعية. هكذا يظهر وكأن الشعور عقلي وأن لدينا تفسيراً ثنائياً.

وحين نقبل بهذه التعريفات، فنحن نركب مركب التناقض. ويكمن الحل في التخلي عن هذه التعريفات. ونحن الآن نعرف عن البيولوجيا ما يكفي لكي ندرك أن هذه التعريفات قاصرة عن الوقائع. **وإنها لفكرة حسنة دائماً أن نذكّر أنفسنا بالوقائع، وأن نذكّر أنفسنا بما نعرفه فعلاً**. ونحن نعرف من باب الوقائع أن جميع حالاتنا الشعورية تسببها عمليات دماغية. والقضية ليست مطروحة على الطريق، ومتيسرة لكل أحد. هناك لغز حيّر كثيراً من الفلاسفة، يتعلق بالكيفية التي يمكن أن تسبب بها العمليات

الدماغية الشعور، كما أن هناك فيما أرى، لغزاً آخر أكثر خُطراً يواجهه علماء بيولوجيا الأعصاب يتعلق بالكيفية التي تسبب بها العمليات الدماغية الشعور واقعياً. غير أن هناك شيئاً لا بدَّ من القبول به قبل أن نشرع في النقاش، وهو أن العمليات الدماغية تسبب الشعور. يتركنا هذا نواجه السؤال التالي: ما هو هذا الشعور الذي تسببه، ثمَّ ألا تضطرنا العلاقة السببية بين الشعور والعمليات الدماغية على ركوب الثنائية، ثنائية العمليات الدماغية المادية التي تتصرف كسبب، والعمليات الذاتية اللامادية للشعور التي هي النتائج؟

لا أعتقد أننا مضطرون إما إلى ركوب الثنائية أو المادية. والنقطة التي يجب تذكرها هي أن الشعور هو ظاهرة بيولوجية شأنها شأن أية ظاهرة أخرى. صحيح أنه يتميز ببعض السمات الخاصة، ولاسيما سمة الذاتية، كما رأينا، غير أن ذلك لا يمنع الشعور من أن يكون سمة على مستوى أعلى للدماغ، تماماً كما أن الهضم سمة على مستوى أعلى للمعدة، أو أن السيولة سمة على مستوى أعلى لمنظومة الجزيئات التي تشكل الدم. بوجيز العبارة، تتمثل الطريقة في الرد على المادية في الإشارة إلى أنها تتجاهل الوجود الفعلي للشعور. وتتمثل الطريقة في دحض الثنائية بمجرد رفض القبول بمنظومة المقولات التي تجعل من الشعور شيئاً لابيولوجياً، وليس جزءاً من العالم الطبيعي.

قلت إننا يجب أن لا نتصور أن الثنائية نظرية خاصة

بالثقافة الغربية. ويتضح الاحتكام الواسع إليها بحقيقة أن علَماً دينياً شرقياً كالدلاي لاما يعتنقها أيضاً. وبرغم أنها «ثقافية تعددية»، إذا صح التعبير، فإنها ليست كلية. ولقد أذهلني حقاً أحد الأصدقاء الأفارقة حين أخبرني أن «مشكلة العقل ـ الجسم» كما نتصورها لا يمكن الإتيان على ذكرها أبداً في لغته الأفريقية الأم. وأنا الآن أحاول مراجعة المقولات المفهومية الغربية حتى لا يمكن ذكر هذه المشكلة بالطريقة نفسها التي كانت تقدَّم بها تقليدياً. ودعونا نسلم بأن الشعور، بكل ما فيه من ذاتية، تسببه عمليات في الدماغ، ودعونا نسلم بأن الحالات الشعورية هي نفسها سمات على مستوى أعلى للدماغ. ما أن تسلموا بهاتين القضيتين، حتى تكون مشكلة العقل -الجسم الميتافيزيقية قد حُلّتْ. لأن المشكلة التقليدية لا تنشأ إلا إذا قبلنا بالمفردات ذات المقولات التي تتبادل استبعاد بعضها كالعقلي والفيزيائي، والعقل والمادة، والروح والجسد. بالطبع يظل الشعور ظاهرة مميزة بين الظواهر البيولوجية. للشعور أنطولوجيا حضورية، وبالتالي لا يمكن اختزاله، كما لا يمكن إقصاؤه، لصالح ظواهر ذات أنطولوجيا غيابية. غير أن هذه واقعة تتعلق بالكيفية التي تعمل وفقها الطبيعة. وهي واقعة تنتمي إلى بيولوجيا الأعصاب التي ترى أن بعض العمليات الدماغية تسبب الحالات والعمليات الشعورية. وأنا أدعو إلى أن نسلم بالوقائع دون أن نقبل بالحمولة الميتافيزيقية التي ترافق الوقائع تقليدياً.

وحين أقول إن الدماغ عضو بيولوجي وإن الشعور عملية بيولوجية، فأنا لا أعني بالطبع أن من المستحيل إنتاج دماغ اصطناعي من مواد غير بيولوجية يمكنه أن يسبب الشعور ويغذيه. فالقلب أيضاً عضو بيولوجي، وضخ الدم عملية بيولوجية، لكن من الممكن بناء قلب اصطناعي يضخ الدم. وعلى غرار ذلك، لا يوجد سبب يحول، من حيث المبدأ، دون التوصل إلى دماغ اصطناعي يسبب الشعور. والنقطة التي تحتاج إلى أن نركز عليها هي أن أي دماغ اصطناعي من ذلك النوع لا بدّ له أن يضاعف الأسباب الفعلية التي تدعو الأدمغة الإنسانية والحيوانية إلى إنتاج حالات شعور داخلية، نوعية، ذاتية. غير أن إنتاج مثل هذا السلوك الخارجي لا يكفي وحده.

ونستطيع الآن إيجاز هذه النقاط في القضايا التالية:

1 ـ يتألف الشعور من حالات وعمليات داخلية، نوعية، ذاتية. ولذلك فلديه أنطولوجيا حضورية.

2 ـ لأن للشعور أنطولوجيا حضورية، فلا يمكن اختزاله إلى ظواهر غيابية بالطريقة التي تصح على الظواهر الطبيعية الأخرى مثل الحرارة والسيولة والصلابة.

3 ـ الشعور، في المحل الأول، ظاهرة بيولوجية. والعمليات الشعورية عمليات بيولوجية.

4 ـ العمليات الشعورية تسببها عمليات عصبية على مستوى أدنى من الدماغ.

5 ـ يتألف الشعور من عمليات على مستوى أعلى تتحقق في بنية الدماغ.

6 ـ لا يوجد سبب، بقدر ما نعلم، من حيث المبدأ، يحول دون بناء دماغ اصطناعي يسبب الشعور ويحققه أيضاً.

ولكن تلك هي المسألة. وهذا هو تفسيرنا للعلاقات الميتافيزيقية بين الشعور والدماغ. لن نطرح في أي مكان أسئلة الثنائية والمادية بعد الآن. لأنها ببساطة تحولت إلى مقولات مهجورة.

هكذا نكون قد «طبّعنا» الشعور، والحقيقة أن الإسم الذي أطلقه على هذه النظرة هو «الطبيعية البيولوجية»، وهي «طبيعية» لأن العقل، في هذه النظرة، هو جزء من الطبيعة، و«بيولوجية» لأن نمط تفسير وجود الظواهر العقلية هو بيولوجي -في مقابل التفسير الحاسوبي أو السلوكي أو الاجتماعي أو اللغوي، تمثيلاً.

أعتقد أن هذا المنهج هو طريقة من الطرق لإحداث تطور في الفلسفة. وحين تواجهون سؤالاً مغلقاً كالذي يقدمه صدام المواقف التلقائية المقنعة، فلا تقبلوا السؤال الكامن فيه. افهموا السؤال وتجاوزوه إلى ما وراءه لتروا الافتراضات الضمنية الكامنة خلف البدائل التي يقدمها السؤال. في هذه الحالة، نحن لم نجب عن السؤال من خلال البدائل التي قدمت لنا، بل تخطينا السؤال نفسه. لقد

كان السؤال: هل الثنائية أو المادية هي التحليل الصحيح لما هو عقلي؟ وكان الجواب: ليس أياً منهما، كما يُفهم تقليدياً، عند المراجعة. من هنا، فمن الأفضل التخلي عن مصطلحي «الثنائية» و«المادية» تماماً والبدء من جديد. إذاً فالقضايا من 1 ـ 5 هي التي تقدم لنا الجواب. بل يمكن إيجاز وجهة النظر على نحو أكثر إحكاماً بالقول: إن الشعور تسببه عمليات دماغية وهو سمة من مستوى أعلى للمنظومة الدماغية.

لقد بدأنا الطريق الذي سلكناه بتذكير أنفسنا بما نعرفه عن الكيفية التي يعمل بها العالم. في هذه الحالة، نحن نعرف أن الشعور الذي يتألف من حالات وعمليات هي من الناحية الأنطولوجية ذاتية، تسببه عمليات في الدماغ، ويتحقق في الدماغ. ولقد رأينا أن الصورة التي انبثقت من معرفتنا بالوقائع كانت تتناقض مع كلا البديلين التقليديين اللذين قدما لنا وهما الثنائية والمادية. ولذلك كانت خطوتنا التالية أن نسأل: ما الذي تفترضه كلتا النظريتين فيجعل من السؤال الأولي يبدو سؤالاً لا حلَّ له؟ وكان الجواب أنهما تفترضان، كما فعل ديكارت، أن مقولات العقل والجسم، والمادة والشعور، تتبادل استبعاد بعضها. وهكذا كان حلنا أن نتخلص من هذه المقولات. وبفعلنا ذلك، وجدنا أننا نستطيع أن نقبل بتماسك منهجي جميع الوقائع التي عرفناها بمعزل عن التزاماتنا الفلسفية.

عدم اختزالية الشعور

لقد قلت إن ذاتية الشعور تجعل منه غير قابل للاختزال إلى ظاهرة غيابية، وفقاً للنماذج المعيارية للاختزال العلمي. ولكن لماذا على وجه التحديد؟ يمكن صياغة المشكلة على النحو الآتي: لو كان الشعور، كما ألححت على ذلك، ظاهرة بيولوجية عادية، مثل انقسام الخلية، أو الانشطار النصفي، أو الهضم، إذاً فيجب أن يكون بوسعنا أن نحدد كيف يُختزل الشعور على وجه الدقة إلى ظاهرة صغرى كما يُختزل الانشطار النصفي أو الهضم. هكذا، على سبيل المثال، في حالة الهضم، ما أن تعرف تفاصيل العمليات التي تجري كإفراز الأنزيمات، وسائل الرينين، وتحلل الكاربوهيدرات، وما أشبه، حتى لا يعود هناك المزيد لتقوله. إذ لا يمتاز الهضم بأية خاصية إضافية تزيد عن ذلك. وبالطبع فإن لهذه العمليات وصفاً آخر في سلوك العناصر الأكثر صغراً، مثل خصائصها الذرية والكهربائية، حتى نصل أخيراً إلى أهم ظواهر الكوانتم الأساسية. غير أن الحال، مع الشعور، يبدو مختلفاً تماماً، لأننا ما أن نفسر الأساس السببي للشعور من خلال الرسائل والنبضات العصبية في المهاد (الثالامس) والطبقات المخية المختلفة، أو فيما يتعلق بالناحية الأخرى من خلال الخصائص الذرية والكهربائية، حتى يبدو أن لدينا ظاهرة أخرى بقيت دون مساس. ففي حالة الشعور، لدينا عنصر ذاتي غير قابل للاختزال بقي متروكاً بعد أن قدمنا تفسيراً سببياً كاملاً للأساس

البيولوجي ـ العصبي. فما الذي يجري؟ ألا يضطرنا هذا إلى اللجوء إلى ثنائية الخاصية؟

بغية الإجابة عن هذا السؤال، لا بدَّ من بيان المزيد قليلاً عن الاختزال العلمي. هناك أنواع متعددة جداً ومختلفة من الاختزال العلمي، والفكرة ليست واضحة على الإطلاق. على أننا، لغرضنا الحالي، نحتاج إلى أن نميز بين نوعين من الاختزال أسميهما بالاختزال «الإقصائي» و«اللاإقصائي». تتحاشى الاختزالات الإقصائية ظاهرة معينة ببيان أنها لا توجد فعلاً، أي أنها ليست سوى وهم. على سبيل المثال، حين نفسر ظهور الشروق والغروب، فلدينا إحساس نقصي فيه الشروق والغروب، بالكشف أنهما ليسا سوى وهمين. فالشمس لا تغيب فعلاً وراء الجبال، بل إن دوران الأرض على محورها هو الذي يجعلها تظهر وكأن الشمس تغيب.

وهذا يختلف عن الاختزال اللاإقصائي للسمات مثل السيولة والصلابة. يمكن تفسير الصلابة سببياً تفسيراً تاماً من خلال الحركات الاهتزازية للجزيئات في البنى المتشابكة. ما أن تتحرك الجزيئات بهذه الطريقة، حتى تتماسك الأشياء مع أشياء أخرى، فلا تُخترق. فهي تسند أشياء أخرى، وهكذا. ويمكن تفسير الصلابة سببياً من خلال سلوك العناصر الصغرى، ولهذا السبب، نعيد تعريف الصلابة من خلال أساسها السببي. واختزال الصلابة إلى حركة الجزيئات هو

اختزال سببي لاإقصائي. فالطاولة لا تبدو صلبة فحسب، بل هي صلبة أصلاً.

والحال، وهنا يكمن جوهر المسألة، أننا لا نستطيع القيام بأي من هاتين النقلتين مع الشعور. لمَ لا؟ لا نستطيع أن نؤدي الاختزال الإقصائي على الشعور لأن نمط الاختزالات الإقصائية إنما يرمي إلى بيان أن الظاهرة المختزلة ليست سوى وهم. ولكننا حين نهتم بالشعور، يكون وجود «الوهم» هو الواقع نفسه. وهذا يعني أنه إذا بدا لي أنني واعٍ وشعوري، فأنا واعٍ وشعوري. وفي هذه الحالة ليس لدى الشعور أكثر من متوالية من هذه «التراتيات». وبهذا الصدد، يختلف الشعور عن غروب الشمس، إذ يمكن أن أتوهم غياب الشمس وراء الجبال، في حين أنها لا تغيب فعلاً. ولكنني لا أستطيع أن أتوهم شعوري إذا لم أكن واعياً وشعورياً. لأن «وهم» الشعور يتماهى بالشعور نفسه.

ولكن لماذا لا نستطيع أن نقوم باختزال الشعور إلى أساسه السببي الكامن في عناصره الفيزيائية الصغرى، كما نستطيع أن نقوم باختزال الصلابة، مثلاً، إلى عناصرها الفيزيائية الصغرى؟ حسناً، أعتقد أننا نستطيع القيام بذلك إذا أردنا التخلي عن الذاتية والاكتفاء بأسبابها. يمكننا، مثلاً، أن نحوز على معرفة طبية معقدة تمكّننا من النظر في دماغ شخص معين في ناظورنا الدماغي لنرى أنه يعاني من ألم في صدغه، فقط لأننا نستطيع أن نرى أن نبضات عصبية معينة تتحرك بهذه

الطريقة أو تلك. وفي المجالات العلمية، نستطيع حتى أن نحدد الألم في الصدغ بأنه متوالية من أنواع معينة من النبضات العصبية تحدث في الموضع الفلاني من الدماغ. لكننا نترك في هذه الحالة شيئاً ما، شيئاً جوهرياً في مفهومنا عن الشعور. وما نتركه هو الذاتية. فللشعور أنطولوجيا حضور، ولهذا السبب لا نستطيع القيام باختزال الشعور إلى ظواهر غيابية، دون أن نتخلى عن خاصيته الجوهرية. لاحظوا أننا حين نختزل الصلابة إلى حركة جزيئات، فإننا نتخلى عن التجارب الذاتية للناس الذين يواجهون الأشياء الصلبة. نستطيع ببساطة أن نطّرح التجارب الذاتية، لأنها ليست جوهرية في مفهومنا عن الصلابة. لكننا لا نستطيع أن نطّرح التجارب الذاتية للشعور، لأن مسألة امتلاك مفهوم عن الشعور تكمن في المحل الأول في امتلاك اسم للظواهر الحضورية الذاتية. وبرغم أن الشعور هو ظاهرة بيولوجية كأية ظاهرة أخرى، فإن أنطولوجيته الذاتية، الحضورية، تجعل من المستحيل اختزاله إلى ظواهر غيابية موضوعية بالطريقة نفسها التي تُختزل بها الظواهر الغيابية الأخرى كالهضم أو الصلابة.

خطورة الظاهرية الاقترانية

افترضوا من باب المحاججة التي مضيت فيها حتى الآن أن الشعور تحدثه عمليات على مستوى أدنى في الدماغ، وهو نفسه سمة على مستوى أعلى في الجهاز الدماغي. سيثير الفلاسفة التقليديون، الواقعون في قبضة المقولات الثنائية،

الاعتراض التالي فوراً: من خلال هذه النظرة، لا بدَّ أن يكون الشعور ظاهرة اقترانية (epiphenomenal). وما يعنونه هو أن الشعور، وإن كانت تسببه عمليات دماغية، لكنه لا يستطيع نفسه أن يتسبب في أي شيء. فهو مجرد فضلة بخارية يطلقها الدماغ، لكنه عاجز عن القيام بأي شيء بمفرده. ولو شاء المعترض أن يغالي في عدوانية حجته، فلا بد أن يستتبع التفسير الذي قدمناه حتى الآن أن الشعور هو نوع من الفضلة التي لا تؤدي وظيفتها سبباً في إبداع أي شيء. هكذا، مثلاً، إذا رفعت ذراعك، فستتصور أن قرارك الشعوري الواعي تسبب في أن يرتفع ذراعك، بينما نعلم جميعاً في الحقيقة أن هناك قصة سببية مفصَّلة لا بد من روايتها على مستوى الأعصاب في القشرة المخية، والنواقل العصبية، ولاسيما الأستيلكولن، والأنسجة العضلية وبقية الأجزاء التشريحية العصبية التي تبدو قاصرة تماماً عن إعطاء تفسير سببي كامل لأية إحالة إلى الشعور. لذلك يبدو أن أي تفسير واقعي للشعور، كما اقترحته، لا بدَّ أن يرده إلى ظاهرة اقترانية. لا بدَّ من جعل الشعور عديم الجدوى تماماً ومنقطع الصلة بما يحدث في العالم.

كيف سنرد على الظاهرية الاقترانية؟ فوراً يرد الاعتبار التالي: سيكون أمراً عجيباً، مخالفاً لكل ما حدث سابقاً في التاريخ البيولوجي، لو أن أمراً في البيولوجيا، يمتاز بالتروي والثراء والانبناء كالشعور الإنساني والحيواني لم يسفر عن

اختلاف سببي مع العالم الواقعي. مما نعرفه عن التطور، من غير المرجح أن تكون نزعة الظاهرية الاقترانية (Epiphenomenalism) صحيحة. وليس هذا اعتراضاً حاسماً على نزعة الظاهرية الاقترانية، لكنه في الأقل يجب أن يجعلنا نلوي أنوفنا حول فكر الظاهرية الاقترانية. ما هو، إذاً، الجواب؟ مرة أخرى، دعونا نتخطى السؤال ونسأل: ما هو الشيء المفترض مسبقاً عند تحدي الظاهرية الاقترانية؟

إن النموذج المعياري في السببية، أعني أقدم تجربة عن الأسباب يحصل عليها الطفل، وأكثر مفهوم بدائية لدينا عن السببية هو فكرة وجود شيء يمارس ضغطاً فيزياوياً على آخر. وتبين الأبحاث التي قام بها بياجيه عن التطور الأولي للأطفال أن أكثر مفاهيم الطفل بدائية عن السببية هو مفهوم «ادفع ـ اسحب»[1]. شيء ما يدفع شيئاً آخر، ويدفع الطفل الأشياء ويسحبها. هذه هي الطريقة التي يكتسب بها الطفل مفهومه الأساسي عن السببية. وحين يزداد الطفل فهماً للكيفية التي يعمل بها العالم -والأهم حين نزداد فهماً من الناحية العلمية للكيفية التي يعمل بها العالم ـ يتبلور لدينا تصور أوسع وأغنى عن العلاقات السببية. فنفهم حينئذٍ أن السببية بشكل عام هي قضية شيء واحد يجعل شيئاً آخر يحدث، وهكذا لا نتحدث فقط عن أسباب انهيار مبنى، بل عن أسباب الحروب والكساد

(1) جان بياجيه: **مفهوم الطفل عن السببية الفيزيائية**، نيويورك، 1930.

الاقتصادي، عن أسباب المرض العقلي والتغيرات في الثقافة الشعبية. بوجيز العبارة، ليست السببية مجرد قضية «دفع وسحب»، بل هي قضية شيء ما يكون مسؤولاً عن حدوث شيء آخر.

دعونا نفكر للحظة بالكيفية التي يعمل بها الشعور في الحياة الواقعية لكي يجعل الأشياء تحدث. أرفع شعورياً ذراعي، فيتسبب جهدي الشعوري بأن يرتفع ذراعي. يُحدث جهدي الشعوري تغيراً في وضعية ذراعي فعلاً. على نحو سابق على التأمل، لا نشكّ في أن ذلك يحدث في الحياة الواقعية. وحين نبدأ بإلقاء الشكوك الفلسفية المتسائلة عن الكيفية التي يمكن أن يحدث بها هذا الأمر، عن الكيفية التي يمكن بها جعل العلاقة السببية المجرَّبة منسجمة مع «نظرتنا العلمية للعالم»، أعتقد أننا نجمع بين الثنائية المتبقية وبين تصور بالغ السذاجة عن العلاقات السببية. وإذا بدأنا بسببية كرة البلياردو التي تسود فيها علاقة الدفع -السحب، فسيبدو من المحير أن الحالات العقلية يمكن أن تسبب تغيرات فيزياوية. بل سيبدو مما لا يخلو من حيرة أكبر أن نفكر مع الثنائيين أن «العقلي» ليس جزءاً من العالم «الفيزيائي».

لكن افترضوا أننا نرفض كلتا هاتين الفرضيتين. **افترضوا أننا نبدأ مما نعرفه على نحو مستقل. افترضوا أننا نبدأ من كون العقل يؤثر في الجسم وكون الجسم يؤثر في العقل، وننطلق من هناك.** أي دعونا نفترض من البداية ما نعرفه جميعاً من

تجاربنا الخاصة، ألا وهو أن هناك علاقات سببية بين الشعور والأحداث الفيزيائية الأخرى. على سبيل المثال، حين أقصد شعورياً رفع ذراعي، تتسبب حالتي العقلية في رفع ذراعي، وحين أصطدم بجسم صلب، فإن أثر الجسم الصلب يتسبب بأن أشعر بالإحساس بالألم. دعونا نبدأ، في الأقل مؤقتاً، بقبول هذه الحقائق ثم نعيد رسم الخريطة المفهومية حتى تعكسها عكساً دقيقاً.

وإعادة رسم الخريطة المفهومية لكي تعكس الوقائع أمر نموذجي لنمو الفهم الفلسفي والعلمي. لقد كان هناك اعتراض سابق على الميكانيكا عند نيوتن في أن الجاذبية كقوة سببية كانت تبدو بما يعني «الفعل عن بعد». ولكي نتجنب خطل الفعل عن بعد، بدا أننا مضطرون إلى التفكير بالجاذبية بوصفها قضية خيوط غير مرئية تربط أجرام الكواكب ببعضها. أما اليوم، فلم يعد أحد يطرح مثل هذا الاعتراض. إذ توفرَ لدينا مفهوم أغنى عن السببية يشتمل، بين ما يشتمل عليه، حقول القوة. فلم نعد نفترض أن كوكباً ما لكي يوثر في آخر سببياً لا بد من وجود موضوع فيزياوي يربط بين الاثنين، حتى يتمكن أحدهما من دفع الآخر أو سحبه.

ولكن مرة أخرى، سيتساءل المعترض: «كيف يمكن للعقل أن يؤثر في الجسم؟». أي أن المعترض سيشكو أنني لا يكفي أن أبقى ألحُّ باستمرار على أننا نشعر حدسياً أن الظاهرية الاقترانية زائفة. فهل يمكن أن يتوفر أساس لهذا الإحساس؟

كيف يفترض أن تبدو الخريطة المفهومية حين نعيد رسمها بطريقة تجعل سببية العقل -الجسم ممكنة؟

لقد كانت خطوتنا الأولى تتمثل في أن نزيح الافتراض القائل إن السببية هي حالة شيء يدفع شيئاً آخر أو يسحبه. والخطوة الثانية والأخيرة هي أن نذكّر أنفسنا بالكيفية التي تعمل بها السببية في الأنظمة الفيزيائية. إذا فكرتَ في سلوك محرك سيارتك، على سبيل المثال، فسترى أن هناك مستويات واقعية مختلفة سببياً من الوصف. فعلى مستوى واحد، نتحدث عن فعل الكابس والأسطوانات وشمعات القدح، والانفجار الذي يحصل في الأسطوانة. وعلى مستوى أدنى، نستطيع أن نتحدث عن مرور الألكترونات بالألكترودات (أو الأقطاب الكهربائية)، وأكسدة الهايدروكاربونات، والبنية الجزيئية للشوائب المعدنية، وتكوين مركبات جديدة مثل أول أوكسيد الكاربون وثاني أوكسيد الكاربون. هذان المستويان في وصف سلوك المحرك متميزان تماماً، ولكن لا يوجد أي تناقض بين هذين الوصفين، ولا يوجد سبب يدعو لاعتبار وصف المستوى الأعلى ظاهرة اقترانية أو غير واقعية سببياً. بالطبع لا بدَّ لكل شيء في الطبيعة من أن ينهض على أكثر المستويات جوهرية، وهو مستوى الدقائق ما دون الذرية والجزيئية والكهربائية. وكون أي مستوى سببي معين يقوم على أهم المستويات جوهرية حتى نصل أخيراً إلى مستوى الدقائق الصغرى لا يكشف أن المستوى الأعلى ليس بواقعي سببياً. أي بوجيز

العبارة، ليست المحاججة بأن الظاهرية الاقترانية لما هو عُقلي بأقوى من الظاهرية الاقترانية للكوابس والأسطوانات. وكونك قادراً على إعطاء تفسير سببي على مستوى أدنى لا يعني أن المستويات العليا ليست بواقعية. وبالتالي فإن قبولنا المؤقت بالفاعلية السببية للشعور لا تهدده الإشارة إلى أن أي تفسير على مستوى الشعور يقوم على ظواهر فيزياوية جوهرية أكبر، إذ يصح على أي نظام فيزياوي مهما يكن نوعه أن التفسيرات السببية على المستويات العليا تقوم على تفسيرات فيزياوية صغرى جوهرية أكثر على المستويات الدنيا. وهي لا تثبت أن صلابة الكابس هي مجرد ظاهرة اقترانية لكي تشير إلى أن الصلابة يمكن تفسيرها من خلال السلوك الجزيئي للشوائب، وعلى غرار ذلك، فهي لا تثبت أن المقاصد هي ظواهر اقترانية لكي تشير إلى أن المقاصد يمكن تفسيرها من خلال الأعصاب، والقرائن الصبغية، والنواقل العصبية.

ولكي نوجز جوابنا عن الظواهر الاقترانية، نستطيع القول إن هناك ثلاثة أخطاء تقف وراء حجة الظاهرية الاقترانية.

1 ـ الافتراض الثنائي القائل إن العقل ليس جزءاً من العالم الفيزيائي.

2 ـ الافتراض القائل إن كل سببية يجب أن تعتمد على نموذج الأشياء الفيزيائية التي تدفع أشياء فيزياوية أخرى -مثل سببية كرة البليارد.

3 ـ الافتراض القائل بأنك إذا تمكنت من إعطاء تفسير، على أي مستوى سببي، لعمل ذلك المستوى من بنى أكثر جوهرية، إذاً فإن المستوى الأولي غير واقعي سببياً، وهو غير فاعل.

أعتقد أن هذه الافتراضات الثلاثة جميعاً غير مبررة، بل هي في الحقيقة زائفة، وما دمت قد أشرتُ إلى زيفها، فأعتقد أنه لا أساس للقول إن الشعور مجرد ظاهرة اقترانية.

وأودّ أن أوضح موقفي توضيحاً مطلقاً. لست أقول إن الظاهرية الاقترانية، من حيث هي قضية منطقية، زائفة. وبقدر ما يتعلق الأمر بالإمكانية المنطقية، فقد يمكن قلب القضية للقول إن الحالات العقلية هي ظواهر اقترانية بالكامل، وبالتالي فهي لا تؤدي أي دور سببي. مثل هذه الإمكانية مفهومة منطقياً، ولكن بقدر ما نعلم، فإن من الوقائع الجلية عن الكيفية التي يعمل بها العالم أن حالاتنا العقلية الشعورية تعمل سببياً في إنتاج سلوكنا. وقد يمكن تناول العالم تناولاً مختلفاً، لكن هذه هي الكيفية التي تمّ تناوله بها فعلاً. ولقد حاولت إزاحة الأسس التي تدعو إلى التشكيك في هذه الحقيقة. لقد حاولت إزاحة الأسس التي تدعو إلى التفكير بأن الشعور لا بدَّ أن يكون ظاهرة اقترانية، لكني لم أبرهن على أن الظاهرية الاقترانية محالة منطقياً. أعتقد أنها زائفة، غير أن شكل الزيف المعني هو زيف تجريبي، وليس استحالة منطقية. ولو ثبت أن الظاهرية الاقترانية صحيحة، فلعلها ستحدث ثورة

علمية كبرى في تاريخ العالم وستغير طريقتنا في التفكير بالواقع بأسرها. ولقد كانت الغاية التي توخيتها هنا أن أزيح الأسباب التي تدعو إلى التفكير بأن الظاهرية الاقترانية لا بدَّ أن تكون صحيحة.

وظيفة الشعور

وهذا ما يثير السؤال: ما هي الوظيفة التطورية للشعور؟ ما هي قيمته التطورية؟ ما الذي يفعله؟ أية فائدة يسديها للبقاء؟

يثار هذا السؤال أحياناً بنبرة سجالية، بلاغية، وكأنما للإيحاء بأن الشعور ليس بالأمر المهم، كأنما نحن قد تطورنا أيضاً من دونه. وهذا اقتراح غريب جداً، لأن كل ما هو جوهري في بقاء أنواعنا يتطلب الشعور: فأنت لا تستطيع أن تأكل، أو تنجب، أو تربي إبنك، أو تلتقط رزقك، أو تزيد من محاصيلك، أو تتكلم لغة، أو تنظم الفرق الاجتماعية، أو تشافي المرضى، وأنت في غيبوبة. يقترح هذا السجال أننا بطريقة أو أخرى نستطيع أن نتخيل وجود كائنات مثلنا قد طورّت جميع هذه الأشياء من دون الشعور. حسناً، نستطيع أن نتخيل فنطازيا الخيال العلمي الذي نريد، أما في العالم الواقعي، فإن الطريقة التي تتلاءم فيها الكائنات الإنسانية والحيوانات العليا نموذجياً تتم عن طريق الفعاليات الشعورية. يمكننا أن نتخيل نباتات تنتج الطعام عن طريق منهج آخر غير عملية التركيب الضوئي، لكن هذا لا يبيّن أن عملية التركيب

الضوئي لا دور لها في التطور. في العالم الواقعي، تحتاج النباتات إلى التركيب الضوئي، والبشر إلى الشعور، لكي يستمروا في البقاء.

هناك شيء محيّر جداً بخصوص الادعاء بأن الشعور لا يقوم بأي دور تطوري، لأنه من الواضح أن الشعور يؤدي عدداً كبيراً من أدواره هذه. أعتقد أن الشكيين في هذه القضية ما زالوا يفترضون ضمناً ثنائية العقل والجسم حين يقومون بالتحدي الشكي. وهذه هي الكيفية. الطريقة العادية في البحث عن الدور التطوري لبعض مزايا التركيب الوراثي هي أن نتخيل غياب تلك الميزة، **في حين نتمسك ببقية ثابت الطبيعة**، ثم نرى ماذا يحصل. حين تتخيل أن النباتات لا تستطيع أداء التركيب الضوئي، أو أن الطيور لا تستطيع أن تطير، وتتمسك ببقية ثابت الطبيعة، تستطيع أن ترى الجدوى التطورية لهذه المزايا. والآن حاولوا هذه التجربة مع الشعور. تخيلوا أننا جميعاً نسقط في غيبوبة، ونغط في القهر والخذلان. سترون أننا سرعان ما نقرض، لكن هذه ليست الطريقة التي يتخيل بها الشكي. بل هو يتخيل أن يبقى سلوكنا هو نفسه، فلا ينقصه سوى الشعور. غير أن هذا على وجه التحديد ليس تمسكاً ببقية ثابت الطبيعة، لأن كثيراً من السلوك الذي يمكّننا من البقاء في الحياة الواقعية هو سلوك شعوري. في الحياة الواقعية، لا تستطيع أن تسقط الشعور وتحتفظ بالسلوك. والافتراض بأنك تستطيع ذلك افتراض يعني أن الشعور ليس جزءاً فيزياوياً عادياً

من العالم الفيزيائي. وهذا يعني تبني افتراض التفسير الثنائي للشعور. وهكذا تسلّم النزعة الشكية الخاصة بالدور التطوري للشعور بأن الشعور أصلاً ليس جزءاً من العالم البيولوجي الفيزيائي الذي نعيش فيه جميعاً.

الشعور والقصدية والسببية

لقد كنت أتحدث وكأن الشعور يؤدي وظيفته سببياً، إذا صحَّ القول، بهذه الطريقة، على نحو ما يطرق انفجار ما فوق بناية، على سبيل المثال. ولكن في العادة تؤدي الحالة الشعورية، كالقصد أو الرغبة، وظيفتها عن طريق تمثيل نوع من الحدث الذي تسببه. على سبيل المثال، أريد أن أشرب الماء، ولذلك أشرب الماء. هنا يتمّ تمثيل النتيجة، التي هي شرب الماء، شعورياً بالسبب، الذي هو الرغبة في شرب الماء. وأسمّي هذا النوع من التسبيب العقلي بـ«التسبيب القصدي»، لأسباب ستظهر إلى السطح في الفصل الرابع. وهنا، أريد فقط أن أشير إلى خاصية مذهلة هي أن الكائنات الشعورية يجب أن تمثّل الموضوعات والحالات في العالم وأنها **تتصرف على أساس تلك التمثيلات**. وإنها لسمة عامة لجلِّ الظواهر الشعورية، وإن لم يكن كلِّها، أنها تمثّل موضوعاتٍ، وأحداثاً، وحالات فعلية في العالم. والحقيقة أن أهم سمة للشعور بالنسبة إلى غرض هذه المناقشة هي أن هناك ارتباطاً جوهرياً بين الشعور والقدرة التي نمتلكها، نحن الكائنات الإنسانية، على تمثيل الموضوعات والحالات في العالم لأنفسنا. وهذه

سمة تمتلكها المعتقدات والرغبات، والآمال والمخاوف، والحب والكره، والفخر والعار، والإدراك والقصد أيضاً. ولهذه السمة اسم تقني في الفلسفة، وهو «القصدية». فالقصدية هي سمة العقل التي توجَّه بها الحالات العقلية أو تتعلق بها حالات عقلية أو تشير إليها، أو تهدف نحوها في العالم. ومما يميز هذه السمة أن الشيء لا يحتاج أن يوجد فعلياً لكي تمثله حالتنا الشعورية. هكذا يمكن للطفل أن يعتقد أن سانتا كلوز سيأتي بالهدايا مساء عيد الميلاد، وإن كان سانتا كلوز لا يوجد.

وليست جميع الحالات الفصدية شعورية، كما أن الحالات الشعورية ليست قصدية جميعاً. هكذا، مثلاً، توجد مشاعر شعورية للقلق أو الابتهاج لا يوجد فيها جواب عن السؤال: «ماذا أنت قلق أو مبتهج بشأنه؟». فهذه أشكال غير قصدية من الشعور. وبالطبع هناك أشكال كثيرة من القصدية ليست مقصودة. فقد تنتابني الاعتقادات والرغبات، والآمال والمخاوف، حين حين أغط في نوم عميق. يصح لي أن أقول إنني أعتقد أن بل كلنتون هو رئيس الولايات المتحدة حتى حين أكون غائباً عن الشعور تماماً. لكن هذا الاعتقاد يوجد بصورة لاشعورية. وما زالت له قصديته، لكنها لم تعد شعورية.

ولكن مع أن الحالات الشعورية ليست جميعها قصدية، وليست جميع الحالات القصدية شعورية، فإن هناك ارتباطاً

جوهرياً بينها: إذ أننا لا نفهم القصدية إلا من خلال الشعور. فهناك حالات قصدية كثيرة ليست بشعورية، ولكنها من النوع الذي يمكن ضمناً أن يكون شعورياً. وفي الفصلين القادمين، سنستكشف بنية الشعور وبنية القصدية.

* * *

(3)

ماهية العقل

الشعور وبنيته

قد يفترض المرء بسذاجة أن الشعور هو أفضل الظواهر فهماً. وإلا ألسنا على تماس مباشر بشعورنا في حياة يقظتنا وأحلامنا، فأي شيء أسهل من مجرد تقديم وصف لتجاربنا الشعورية؟ غير أن الأمر سرعان ما ينجلي عن أنه ليس بتلك السهولة. إذا حاولتَ أن تصف شعورك، ستجد أن الجزء الأكبر مما تصفه هو الموضوعات والأحداث التي تجري في جوارك المباشر. وبعد وصف إحساساتك الجسدية الداخلية، ومزاجك، وانفعالاتك، وأفكارك، تصف محتويات شعورك بوصف الأشياء التي تدركها شعورياً. إذا تطلعتَ إلى الغرفة ورأيت الكراسي والطاولات، فليس هناك من شيء يوصف عن طريق وصف شعورك إلا الكراسي والطاولات التي تراها والانطباع الذي تكوِّنه فيك. وحتى لو وصفت أفكارك الشعورية عن أشياء ليست حاضرة أو أحداث حصلت في الماضي، فإن أكثر ما يجب أن تقوله عن حالاتك الشعورية

سيظل عن تلك الأشياء الغائبة أو الأحداث الماضية. ويتمثل جزء من صعوبة الحصول على وصف للشعور في أنه هو نفسه ليس بموضوع للملاحظة مثلما تكون بقية الأشياء، كالكراسي والطاولات في جوارك، موضوعات للملاحظة.

تنبع الصعوبة الأولى في الحصول على تفسير للشعور من العلاقة الخاصة التي يبرز فيها الشعور للملاحظة. ونحن لا نستطيع أن نلاحظ الشعور بالطريقة نفسها التي نلاحظ بها الجبال والمحيطات، لأن موضوع الملاحظة سيكون هو فعل الملاحظة نفسه. ونحن لا نستطيع أن نميز بين الملاحظة والشيء الملحوظ للشعور نفسه، مثلما نفعل مع أهداف أخرى للملاحظة. ولهذه النقطة نتائج مهمة في مذهب الاستبطان، كما سنرى.

الصعوبة الثانية أننا ورثنا تراثاً فلسفياً طويلاً يرفض أن يعامل الشعور بوصفه جزءاً من العالم العادي، الطبيعي، «الفيزيائي» الذي نعيش فيه جميعاً. فيُعامَل الشعور بوصفه شيئاً ملغزاً، شيئاً إلى جانب العالم، أو يتعالى عليه، شيئاً بمعزل عن بقية الطبيعة، لكنه ليس جزءاً من العالم الفيزيائي العادي. فمن ناحية، يعامل الثنائيون الشعور بوصفه ظاهرة غير مادية متميزة ميتافيزيقياً. ومن ناحية أخرى، ينكر الماديون وجوده كظاهرة واقعية غير قابلة للاختزال، ويصرون أنه لا وجود لشيء اسمه الشعور يعلو ويتخطى العملية «المادية» أو «الفيزيائية» الموصوفة بألفاظ غيابية. وليس

موقفي، كما أوضحته في الفصل الثاني، أياً من هذين. ولكن إصراري على أن الشعور ظاهرة غير قابلة للاختزال يجعل من موقفي يظهر مثل ثنائية الخاصية، غير أن إصراري في الوقت نفسه على أن الشعور هو ظاهرة بيولوجية عادية مثل الهضم أو التركيب الضوئي يجعل موقفي يظهر شبيهاً بالمادية. وربما مما لا يدعو للدهشة أن بعض شراحي وصفوني بكوني مادياً، بينما وصفني آخرون بأنني ثنائي. وللخروج من هذه المواقف التلقائية، مثلما هو الحال في الفلسفة في الغالب، لا بدَّ من القيام بمراجعة مفهومية. ليست المشكلة في وصولنا للوقائع. بل المشكلة في شبكة المقولات التي ورثناها لوصف الوقائع. فمن ناحية، لدينا نموذج المعرفة العلمية، التي هي معرفة بـ«العالم الفيزيائي»، كما ورثنا تراثاً فلسفياً يقول إن الشعور ليس جزءاً من العالم الفيزيائي. للخروج من هذه المشكلة، كما رأينا في الفصل الثاني، لا بدَّ لنا من التخلي عن شبكة المقولات، وبالتحديد التخلي عن الفكرة القائلة بأن «العقلي» و«الفيزيائي» فئتان تتبادلان استبعاد بعضهما. فما أن ندرك أن الشعور هو ظاهرة بيولوجية كأية ظاهرة أخرى، حتى ندرك بالطبع أنها «مادية» تماماً بمعنى ما. فهو جزء من جهازنا البيولوجي. ومن ناحية أخرى، لا يمكن اختزال الشعور إلى أية عمليات تتكون من ظواهر فيزياوية يمكن وصفها حصراً بألفاظ الغياب الفيزيائية. ولذلك يظهر أننا يجب أن نرفض المادية. إذ لا يكمن الحل في أن نرفض

أياً من الوقائع الواضحة، بل في تغيير المقولات حتى ندرك أن الشعور مادي تماماً وهو في الوقت نفسه عقلي غير قابل للاختزال. وهذا يعني أن نتخلى فقط عن المقولات التقليدية حول «المادي» و«العقلي» كما كنا نستعملهما في التراث الديكارتي.

ثلاثة أخطاء حول الشعور

قبل محاولة وصف بنية الشعور، أود أن أبدأ بعرض وتصحيح لأخطاء معيارية متعددة عن طبيعة الشعور غالباً ما ترتكب في تراثنا الفلسفي وتبدو في الأغلب وكأنها تجتاح ثقافتنا الفلسفية.

الأول أن انطواء الشعور على نمط وجود ذاتي قد أفضى بكثير من الناس إلى الافتراض بأننا يجب أن نمتلك نوعاً مميزاً من اليقين حين يحدث أن نتعرف على حالاتنا الشعورية الخاصة. ومن المعروف أن ديكارت احتج بأن لدينا يقيناً مطلقاً عن حالاتنا الشعورية. فلا يمكن أن نخطئ في ما ندعيه حولها، ولهذا السبب، يمكن وصف ادعاءاتنا عنها بأنها «راسخة»، بمعنى أنها لا يمكن لدليل إضافي أن يصححها. ويبدو لي أن هذا خطأ. حقاً أن هناك عدم تساوق، كما أشرت سابقاً، بين الطريقة التي أصل بها إلى حالاتي الشعورية، والطريقة التي تصل بها أنت إلى حالاتي الشعورية. غير أن هذا لا يعني أنني لا يمكن أن أخطئ بصدد حالاتي

الشعورية. بل بالعكس، يبدو لي أن الناس غالباً ما تتخذ أحكاماً مغلوطة حول حالاتها الشعورية. فهم ينكرون إصابتهم بالغيرة، حين تتضح الغيرة على سيمائهم لكل ملاحظ. وهم يقولون إنهم عازمون على القيام بشيء، بينما يتضح لكل مراقب خارجي أنهم يفتقرون إلى ذلك العزم والمقصد. كيف يمكن لنا أن نخطئ بصدد حالاتنا الشعورية؟ هناك أبعاد متعددة يمكن لنا فيها أن نرتكب مثل هذا الخطأ، وسأذكر بإيجاز أربعة منها.

الطريقة الأولى التي يمكن أن نكون فيها على خطأ بصدد حالاتنا الشعورية هي خداع الذات. ونحن ببساطة نخدع أنفسنا بصدد حالاتنا العقلية لأن من المؤلم لنا جداً أن نواجه غيرتنا وعدوانيتنا وضعفنا..إلخ. ونحن نرفض الإقرار، حتى أمام أنفسنا، بمشاعرنا ومواقفنا المخجلة.

من السهل أن نقدم «برهاناً» فلسفياً على أن خداع الذات شيء مستحيل، ولكن ما دمنا نعرف جميعاً أنه ممكن، فلا بدَّ أن الخطأ في البرهان نفسه. وها هو البرهان: لكي يقوم (أ) بخديعة (ب) بصدد القضية (ق)، يجب أن يعتقد (أ) بتلك القضية ويعمد عن قصد إلى أن يولد لدى (ب) اعتقاداً بـ(لا ق). ولكن حين يكون أ = ب فهذا مستحيل، لأن هذا يعني أن (أ) يجب أن يعتقد بـ(ق) و(لا ق)، وهذا تناقض. والجواب على هذا البرهان، وحل هذه المغالطة، يكمن في الإشارة إلى أن خداع الذات

يتطلب عمليات عقلية لاشعورية. يمكنك أن تعتقد شعورياً وتدعي بقوة أنك تنوي الإقلاع عن التدخين، بينما تعرف في الواقع لاشعورياً أنك لا تبيت مثل تلك النية. وهذه هي طبيعة خداع الذات. وهكذا فأنت تدعي شعورياً القضية (ق)، بينما تعرف لاشعورياً القضية (لا ق)، بل إنك تصرُّ على نقل تلك المعرفة بـ(لا ق) إلى شعورك.

المصدر الثاني للأخطاء حول الحالات الشعورية، وهو يرتبط بخداع الذات، هو سوء التأويل. على سبيل المثال، في لحظة الانفعال الجامح قد تعتقد بقوة بأنك واقع في الحب، ولكن تدرك فيما بعد أنك أسأت تأويل مشاعرك، وأن الانفعال لم يكن سوى فتون مؤقت.

والمصدر الثالث، الذي أعتقد أنه الأشيع، للخطأ حول حالاتنا العقلية يرتبط بالثاني. فكثير من حالاتنا العقلية يقترن مفهومياً بسلوكنا تحت أوصاف معينة. وهكذا إذا قلت إن لديَّ قصداً ثابتاً وغير مشروط في القيام بشيء ما، ثمَّ ما لم أُظهِرْ على الأقل بعض الحسم للقيام بالشيء الذي أنوي القيام به، فلنا الحق في أن نشكَّ في صواب تسمية ما أدعيه أمام نفسي بأنه قصد. بوجيز العبارة، من الخطأ أن نفترض أن هناك انفصالاً واضحاً بين المقولات اللفظية التي تنطبق على الشعور، والمقولات التي تنطبق على السلوك اللاحق. ويراوح كثير من المفاهيم العقلية المهمة، مثل الاستقصاد والعزم وأداء الأفعال، بين مقولات الحالات الشعورية والسلوك اللاحق

عليها. مثلاً، نتصوّر أننا قد عقدنا العزم على التوقف عن التدخين، أو تقليل الوزن، أو بذل الوسع في العمل، أو كتابة كتاب، لكن سلوكنا اللاحق يثبت أننا كنا مخطئين.

إذا كنت أؤدي قصدياً فعل كتابة كتاب، إذاً فهذه فعالية شعورية بالطبع، لكنها خلافاً لمجرد التفكير بكتابة الكتاب، تنطوي على جميع أنواع المظاهر الفيزيائية. فلكي أقوم بكتابة الكتاب حقيقة، يجب أن أقوم ببعض الأشياء فعلياً. ويجب أن يؤدي جسدي الحركات اللازمة بطرق معينة إذا أردت كتابة كتاب.

الشكل الرابع من الخطأ حول حالاتنا الشعورية هو الغفلة، أي أننا لا نعير انتباهاً حميماً كافياً للطرق التي يتواصل فيها شعورنا. مثلاً، نحن نظن أننا نلتزم بثبات ببعض المواقف السياسية، ولكن مع مرور السنين نكتشف أن أفضلياتنا السياسية قد تغيرت دون أن نفطن إليها.

لذلك من الخطأ أن نفترض أن معرفتنا بحالاتنا الشعورية مؤكدة وراسخة ولا تقبل التعديل.

الخطأ الثاني الذي نميل إلى الوقوع فيه حول الشعور في التراث الفلسفي، وهو يرتبط بالرسوخ، هو وجهة النظر القائلة إن حالاتنا الشعورية تعرفها ملكة خاصة -هي نوع من الرؤية العقلية الداخلية ـ تسمى بـ«الاستبطان». وكما يوحي اشتقاق الكلمة، يُفترض بنا أن نفهم الاستبطان (introspection)

باستعمال نموذج الرؤية. فنظنُّ أننا نعرف حالاتنا الشعورية بوساطة عين داخلية خاصة. فنحن «نستبطن» (أي نستكشف في الباطن) وندير العين الداخلية لقدراتنا ونسلط ضوءها على حالاتنا الشعورية لكي نلاحظها. ويبدو لي أن هذا خطأ أيضاً، ويمكن التعرض لسبب خطأه بسهولة. يتطلب نموذج الرؤية تمييزاً بين فعل الإدراك والشيء المدرك. إذا رأيت هذا الكرسي، إذاً ففي فعل الإدراك هناك تمييز بين الكرسي وتجربة الإدراك التي أدرك بها الكرسي. لكننا لا نستطيع أن نجري هذه التمييزات على التجارب نفسها. على سبيل المثال، حين أحسُّ بالألم، فلا أستطيع أن أميّز الألم عن إحساسي بالألم. بعبارة أخرى، لا أستطيع أن أجري التمييز الذي يبيح لنموذج الرؤية أن يعمل، وهو التمييز بين تجربة الإدراك والشيء المدرك. لهذا السبب يبدو لي من الخطأ أن نفترض أن الطريقة الصحيحة لفهم حالاتنا الشعورية وكيفية معرفتها تعتمد على نموذج الرؤية عن طريق ملكة خاصة بالإدراك الداخلي نسميها بـ«الاستبطان».

الخطأ الثالث الأكثر شيوعاً في تراثنا الفلسفي عن الشعور، وربما يكون أكثر الأخطاء خبثاً، هو المذهب الذي يرى أن جميع حالات شعورنا تنطوي على وعي أو شعور بالذات. وهناك طريقتان لتأويل المذهب القائل بأن الحالات الشعورية جميعاً هي حالات واعية بذاتها، ويبدو لي أن كلتيهما زائفة. التأويل الأول هي أنني حيثما أكون واعياً بشيء

ما، فأنا أعي نفسي واعياً بذلك الشيء. في الحقيقة يبدو لي هذا خطأً. فأنا في العادة حين أفكر بشيء، أفكر به فحسب، ولا أفكر بنفسي وأنا أفكر به. وليست الحالة أن جميع الحالات الشعورية يجب أن تنطوي على وعي من الدرجة الثانية بالذات الفاعلة التي تمارس الحالة الشعورية. وهناك تأويل آخر مختلف، بل هو في الواقع متميز تماماً، لمذهب الشعور بالذات، وهو أن الحالات الشعورية جميعاً تنطوي على ذاتها بوصفها شيئاً قصدياً. فترى النظرية، مثلاً، أنني حين أتطلع من النافذة وألقي نظرة على المحيط الهادئ، لا بدَّ أن أمتلك كجزء من موضوع إدراكي الإدراك الفعلي نفسه. أي أنني يجب أن أمتلك وعياً بالإدراك من الدرجة الثانية، بالإضافة إلى وعيي بالموضوعات المدركة. ويبدو لي أن هذا خطأ أيضاً. حقاً أن هناك حالات أركز فيها انتباهي على فعل الإدراك وليس على الموضوع المدرك. وغالباً ما يقال إن الرسامين الانطباعيين يركزون انتباههم على التجارب التي يكونونها عن الأشياء، أكثر من تركيزهم على الأشياء نفسها حينما يرسمون. حقاً أن مثل هذه الحالات تحصل، ولكنها ليست من صلب تعريف الإدراك، أي ليس جزءاً من مفهوم الإدراك الشعوري نفسه، أن يحصل هذا النوع من الوعي الذاتي في كل حالة.

السمات البنيوية للشعور

حتى الآن تبدو محاججة هذا الفصل سلبية في الأساس.

فقد كنت معنياً في الدرجة الأولى ببيان الكثير عما ليس بالشعور. والآن أريد أن أقول بعض الأشياء عما هو الشعور. وربما يتمثل خير السبل فقط في إدراج بعض السمات المهمة للشعور، ومن باب الإيجاز، سأكتفي بإبراز عشر سمات.

1 ـ أبرز سمة للشعور، وهي السمة التي سبق أن دعوت لتسليط الانتباه عليها، هي **الذاتية الأنطولوجية.** توجد جميع الحالات الشعورية كما تجربها ذات فاعلة. وهذه هي السمة التي كان ينساق إليها الفلاسفة منذ أجيال حين كانوا يحاولون وصف الطبيعة الخاصة للشعور. وهذه السمة للشعور هي التي أفضت بكثير من الفلاسفة الماديين إلى رغبة نكران وجود الشعور، بالمعنى الاعتيادي جداً للكلمة، وجعلت من بالغ الصعوبة إدماج الشعور بنظرتها العلمية الشاملة للعالم.

2 ـ السمة الثانية حاسمة بصورة مطلقة في فهم الشعور: إذ يأتينا الشعور **بصيغة موحدة.** فلست أدرك فقط ضغط الحذاء على قدميَّ، أو فكرة المشكلة الفلسفية، أو ضجيج مرور السيارات في الخلف، أو مشهد التلال أمامي، بل إنني أدرك جميع هذه التجارب كجزء من تجربة موحدة واحدة. والقدرة على ربط جميع هذه المثيرات المتنوعة التي تصل إلى جسمي عن طريق الأعصاب الحسية وتوحيدها في تجربة إدراكية متماسكة، موحدة، هو قدرة ملحوظة من قدرات الدماغ، ونحن لا نعرف في الوقت الحاضر كيف يؤديها الدماغ. ومن وجهة نظر علم بيولوجيا الأعصاب، من الملاحظ أن التنوع

الهائل في المثيرات الداخلة التي يستقبلها الدماغ -إثارة الجهاز البصري باقتحام الفوتونات خلايا الاستقبال الضوئي حين أرى شيئاً ما، والعصب المحيطي للجهاز الحسي حين ألمس شيئاً ما، وإثارة الأجهزة الشمية والسمعية عن طريق مثير خارجي - تنقلب إلى تجربة شعورية موحدة. وتدحض هذه الوحدة، أكثر من كل ما عداها، وجهة النظر القائلة بوجود أنواع مختلفة من الشعور، أو معانٍ مختلفة لكلمة شعور. ولا شكَّ أن هناك تمييزاً بين التفكير والإحساس، غير أن الشيء الملاحظ عن الشعور هو أن التفكير والإحساس يحصلان في الشعور في الوقت نفسه وفي الحقل نفسه. وأنا الآن أفكر بالمشكلات الفلسفية وأحس في الوقت نفسه بألم خفيف في إصبع قدمي. صحيح أن هاتين حالتان شعوريتان مختلفتان، ولكنهما كلتيهما جزء من حقل موحد مفرد من الشعور -من تجربة شعورية كلية واحدة.

يبدو لي أن وحدة الشعور تأتي في صيغتين: الأولى هناك ما يمكن أن نسميه بالوحدة «العمودية»، حيث يتمّ توحيد جميع حالاتنا الشعورية في أية لحظة معينة في حقل شعوري موحد. ولكن عبر الزمن، تتطلب المحافظة على وحدة هذه التجارب في الأقل ذاكرة صغرى ذات حد أدنى. فلا أستطيع أن أكوِّنَ شعوراً بفكرة متماسكة ما لم يكن كلٌّ من بداية الفكرة ونهايتها جزئين من حقل شعوري موحد، مفرد، توحده الذاكرة. أي بعبارة أخرى، من دون ذاكرة، لا وجود لشعور منظم. ويمكننا

أن نسمي هذه السمة بالوحدة «الأفقية»، في مقابل الوُحدة العمودية. وإذا فكرنا بالزمن على اعتبار أنه يتحرك من اليسار إلى اليمين حركة أفقية، إذاً فستمكِّننا الاستعارة من رؤية أن هذا النوع من الوحدة يختلف عن الوحدة العمودية التزامنية في حقل شعورنا. وتتمثل إحدى أفضل الطرق لدراسة الشعور في دراسة اختلالاته، أي دراسة الأمراض التي تعتريه. وقد وجدنا الاختلالات في كل من البعدين الأفقي والعمودي. يعرض مرضى الدماغ المنشطر اختلالاً في الوحدة العمودية. أما المرضى الذين يعانون من إصابات دماغ تنتج عن حالات عجز في الذاكرة القصيرة الأجل والأيقونية فهم مثال على اختلالات الوحدة الأفقية.

مرضى الدماغ المنشطر هم أكثر الأمثلة المثيرة على الاختلالات في الشعور الموحد. في هذه الحالات، لدى المرضى الذين يعانون من صور شديدة من الصرع، تتمزق الألياف العصبية، وهي كتلة من الأنسجة تربط بين نصفي الدماغ. والنتيجة التي تترتب على ذلك أنهم يظهرون وكأن لديهم مركزين مستقلين للشعور، وهذان المركزان لا يتصلان ببعضهما إلا على نحو منقوص. وهكذا في تجربة نمطية، توضع لمريض يعاني من الدماغ المنشطر، ملعقة معروضة تحت عينه اليسرى، التي ترتبط بالجانب الأيمن من دماغه. ثمَّ يُسأل: «ماذا ترى؟». توجد ملكته اللغوية على الجانب الأيسر من دماغه، ولكنه يجيب بالجانب الأيسر من دماغه صادقاً:

«لا أرى شيئاً». ثم بيده اليسرى التي يسيطر عليها الجانب الأيمن من دماغه، الذي يرى في الحقيقة ملعقة، يصل إلى حافة الملعقة. لدينا الآن عدد كبير جداً من هذه الحالات، ولذلك لا يساور أحداً الشك بصلاحية المعطيات العيادية[1]. وهؤلاء المرضى يعرضون اختلالاً في الوحدة العمودية.

أجريت أيضاً تجارب متعددة كشفت أن المرضى الذين يعانون من بعض أنواع الإصابات الدماغية لا يستطيعون امتلاك توال منظم للحالات الشعورية، لأنهم فقدوا القدرة على تنظيم تجاربهم عن طريق الذاكرة. والمثال النموذجي على ذلك هو المريض الذي يعاني من مرض «كورساكوف»، حيث يقدَّم إلى طبيب ويتبادل معه حديثاً وجيزاً. ثم يغادر الطبيب الغرفة، وحين يدخل ثانية، لا يكون بوسع المريض التعرف عليه. فذاكرة المريض غير كافية لتنظيم السلسلة المتواصلة من حالاته الشعورية[2].

وسأعرض للمزيد عن وحدة حقل الشعور في المقطع التالي.

3 ـ سمة الشعور الأكثر جوهرية لبقائنا في العالم هي أن الشعور يسمح لنا بالاحتكاك بالعالم أكثر من حالاتنا الشعورية. والصيغتان اللتان ينجز بهما ذلك هما الصيغة

(1) ميكائيل كازانيغا: **الدماغ الاجتماعي**، نيويورك، 1985.

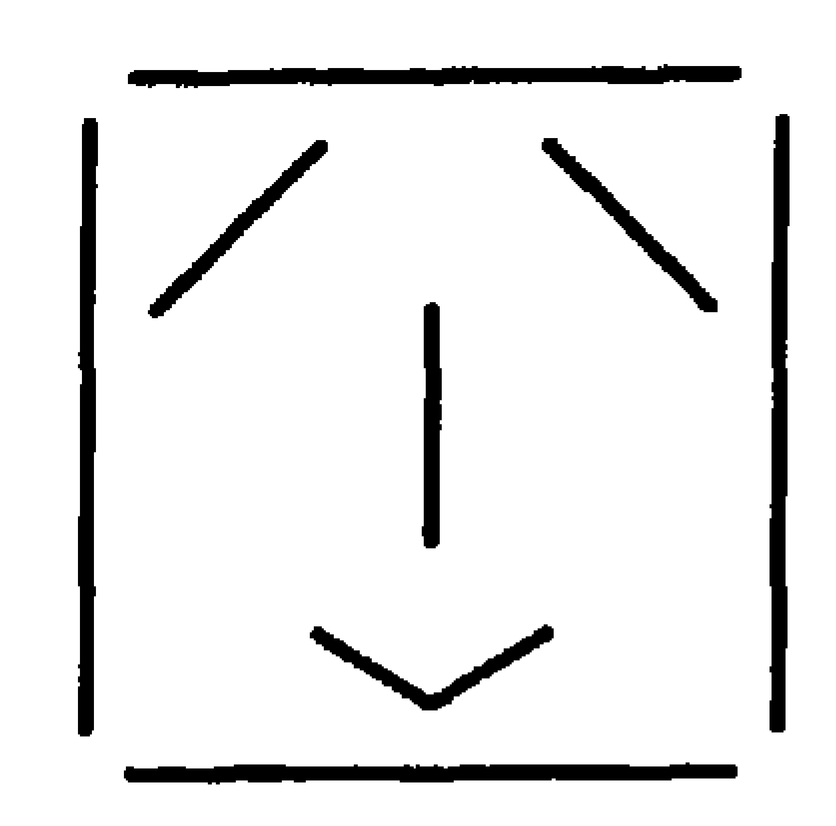
(2) دانيل شاكتر: **البحث عن الذاكرة**، نيويورك، 1996.

المعرفية، حيث نمثل كيف تكون الأشياء، والصيغة الإرادية أو الرغبوية، التي نمثل بها كيف نريد للأشياء أن تكون، أو نحاول أن نجعلها تصير. أناقش هاتين الصيغتين بتفصيل أكثر في الفصل القادم، لكنني أريد لفت الانتباه هنا إلى كون الشعور يرتبط في الجوهر **بالقصدية**. وهناك كثير من الحالات القصدية اللاشعورية، وكثير من الحالات الشعورية التي هي غير قصدية، لكن هناك ارتباطاً جوهرياً بين الشعور والقصدية في ناحية حاسمة: وهي أن نسبة الحالة العقلية إلى الذات الفاعلة هي إما نسبة حالة شعورية أو نسبة حالة أن شيئاً ما يمكن أن يكون شعورياً. لذلك إذا قلت عن جونز، مثلاً: «يعتقد جونز أن كلنتون هو رئيس الولايات المتحدة»، فأنا أستطيع أن أقول هذا حتى حين يكون جونز يغط في النوم. غير أن ما أنسبه له هنا والآن ليس اعتقاداً واعياً هنا والآن بأن كلنتون هو الرئيس، بل قدرة دماغية تمكنه من الاعتقاد الواعي بأن كلنتون هو الرئيس. وهناك كثرة من «الحالات العقلية اللاشعورية»، غير أن الحالة اللاشعورية لا تكون **عقلية** إلا بفضل قدرتها مبدئياً على توليد حالة عقلية شعورية. ويجب أن أقول «مبدئياً» لأن الحالة اللاشعورية قد لا يستطيع الشعور الوصول إليها واقعياً، بسبب من خلل في الدماغ، أو كبت، أو أسباب أخرى. غير أن مثل هذه الحالات يجب أن تكون من نوع الأشياء التي يمكن أن تكون شعورية.

4 ـ ويبدو لي أن من السمات المهمة للشعور أن جميع حالاتنا الشعورية تأتي لنا في نمط نفسي أو آخر. تخالجنا دائماً حالة نفسية معينة، حتى حين لا يكون لها اسم مثل «الابتهاج» أو «الاكتئاب». أنا الآن، مثلاً، لست مبتهجاً بصورة خاصة، ولست مكتئباً أيضاً. مع ذلك هناك ما يمكن أن يسمى بالنكهة المميزة لتجاربي. وهذه النكهة المميزة هي ما أقصده بالحالة النفسية. كل حالة شعورية تنتابك لها دائماً نوع من المسحة الخاصة. يتضح ذلك خلال التحولات المثيرة. إذا تلقيت فجأة خبراً في غاية السوء يدخلني في حالة من الاكتئاب، أو تلقيت خبراً في غاية السرور يدخلني في حالة من الابتهاج، أعي وعياً حاداً ذلك التحول في حالتي النفسية.

5 ـ السمة الخامسة للحالات الشعورية هي أنها في صيغتها غير المرَضية دائماً منبنية. وأبرز الأمثلة على ذلك تأتي من علماء نفس الصيغة (الغشطلت). فقد كشفوا، من بين ما كشفوا النقاب عنه، أن الدماغ يبني حتى المثيرات المفككة التي تدخله ويحولها إلى شكل متماسك. ويتضح ذلك في حالة الرؤية، لكنني أعتقد أنه يصح على الموجهات الإدراكية الأخرى أيضاً، بل يصح على الشعور بشكل عام، أي أننا نبني تجاربنا الشعورية في أشكال كلية متماسكة.

تأمل المثال التالي:



في الواقع لا تبدو الخطوط الفعلية على الصفحة مثل وجه الإنسان، لكن الدماغ يبني المثيرات الداخلة إليه بحيث تراها باعتبارها وجه إنسان.

والحقيقة أن هناك مظهرين لبنية الصيغة. في أحد المظهرين، نحن نبني تجاربنا في كليات عضوية متماسكة، لكننا في المظهر الآخر، لدينا تجارب عن أي موضوع قصدي كشكل على أساس خلفية ما. هكذا، مثلاً، أرى هذا الكتاب على خلفية المنضدة. وأرى المنضدة على خلفية الأرض، والأرض على خلفية الغرفة، حتى أصل إلى أفق تجاربي الشعورية.

6 ـ السمة السادسة للشعور أنه يأتي في درجات متفاوتة من **الانتباه**. في أية تجربة شعورية، نحتاج إلى أن نميز المركز عن المحيط لانتباهنا في داخل الحقل الشعوري، ونحن نمطياً قادرون على نقل انتباهنا إرادياً. على سبيل المثال، أستطيع الآن أن أسلط انتباهي على شاشة الحاسوب أمامي، وأتجاهل ضغط جسمي على الكرسي. إذا توخينا الدقة، فأنا لست **غير واعٍ** لضغط جسمي على الكرسي، بل يقتصر الأمر على كونه يقع في محيط شعوري. ويمكن بيان كيف أن الشعور المحيطي ليس هو نفسه اللاشعور بحقيقة أنني أستطيع نقل انتباهي

وصرفه من شاشة الحاسوب إلى ضغط جسمي على الكرسي، وهكذا أنقل ما كان على المحيط إلى المركز. وهنا تفرض استعارة الضوء الكشاف نفسها. فالانتباه أشبه بضوء يمكن أن ننقله من جزء من حقلي الشعوري إلى آخر.

7 ـ السمة السابعة للحالات الشعورية، وهي سمة ترتبط بالتمييز بين المركز والمحيط التي يخلقها تفاوت درجات الاهتمام وإن لم تكن هي نفسها، هي أن الحالات الشعورية نمطياً تأتي مصاحبة **لإحساس بتموقعها**. وأسمي هذه السمة بـ«الشروط الحدودية» للشعور. ترد كل حالة من حالاتنا الشعورية مصحوبة بإحساس بموقعنا في المكان والزمان، برغم أن الموقع نفسه ليس موضوعاً قصدياً لشعورنا. مثلاً، أعي نمطياً في أي وقت من العام نحن، وفي أي بلد وأية مدينة أنا موجود الآن، وأعي هل الوقت الآن بعد الفطور أم بعد الغداء. وعلى غرار ذلك، أعي مَن أنا، وإلى أي بلد أنتمي كمواطن. وهنا أيضاً، كما في كثير من سمات الشعور، ربما يتمثل أوضح الطرق لدراسة الشروط الحدودية للشعور في النظر إلى الأمثلة المرَضية. ففي بعض أشكال الغفلة التهويمية عن الزمان والمكان، لا يتذكر المرء فجأة في أي شهر هو، أو أين هو.

8 ـ السمة الأخرى لتجاربنا الشعورية هي أنها تأتينا في درجات متفاوتة من الألفة. فنحن نجرب الأشياء كمتصل، أو خط طيفي، يجري من أكثرها ألفة حتى أكثرها غرابة. حين

أدخل غرفتي، أجرب الأشياء التي في الغرفة بوصفها أشياء أليفة. والحقيقة حتى حين أكون في بيئة غريبة عليَّ إلى أقصى حد، كأن أكون في غابة أو قرية في صقع ناءٍ من العالم، ومهما بدت البيوت والناس غرباء عليَّ، فإن البيوت تظل بيوتاً، أي تظل أماكن للسكنى، ويظل الناس ناساً. يحاول الرسامون السرياليون كسر هذا الشعور بالألفة، ولكن حتى في الرسم السريالي تظل المرأة ذات الرؤوس الثلاثة امرأة، وتظل الساعة التي تتدلى ساعة[1]. ومن الصعب جداً كسر مظهر الألفة في تجاربنا الشعورية، وينبع هذا من وقائع القصدية، وهي تحديداً، أن يقع التمثيل الفعلي كله تحت مظهر معين. والمظاهر التي ندرك تحتها الأشياء، بصفتها بيوتاً أو كراسي، أو أناساً أو سيارات...إلخ، هي المظاهر التي نحن على ألفة بها. والألفة ظاهرة متدرجة. ونحن نجرب الأشياء في درجات متفاوتة من الألفة.

9 ـ من خواص تجاربنا الشعورية أنها تحيل نمطياً إلى ما وراء ذاتها. فليس لدينا تجربة معزولة في ذاتها، بل هي تحيل دائماً إلى تجارب أخرى وراءها. كل فكرة لدينا تذكرنا بأفكار أخرى. كل مشهد نراه يحمل إحالة إلى أشياء غير مرئية. وأسمي هذه السمة بـ«التدفق». حين أتطلع الآن من نافذتي،

(1) «إصرار الذاكرة»: لوحة شهيرة من لوحات الفنان السريالي سلفادور دالي (1931)، وفيها تتدلى الساعات السيالة من على الأغصان والمناضد والسروج وتبقى مصرة على الإشارة إلى الزمن والذاكرة. (المترجم).

أرى البيوت والناس، وأراهم في سياق تجربتي السابقة. وهكذا أوضع مباشرة في سلسلة فكرية حول من يكون هؤلاء الناس، وكيف أن هذه البيوت تذكرني ببيوت أخرى رأيتها سابقاً، وأفكار أخرى تتدفق من ذلك.

10 ـ الحالات الشعورية هي دائماً تسرُّ وتسوء بدرجة معينة. ومع أية تجربة شعورية، هناك دائماً سؤال: هل تمتعت بها؟ هل كانت مسلية؟ هل كنت سعيداً أم شقياً، متبرماً أم منذهلاً، متمتعاً أم ساخطاً، غاضباً أم مسروراً، مشمئزاً أم فقط لامبالياً؟ ومثل الألفة، يمثل بُعْدُ السرور والإساءة بُعداً متدرجاً. وتنتظم التجارب الشعورية في درجات متفاوتة من الإمتاع والإزعاج، وبالطبع يمكن للتجربة الشعورية الواحدة نفسها أن تنطوي على مظهري السرور والإساءة معاً.

حقل الشعور ومشكلة الربط

طوال هذا الفصل كنت أتحدث وكأنما عند نقطة معينة، يمكن أن تتكون كلية شعور المرء من قطع متنوعة في داخلها. وهذه الطريقة في التفكير، حيث نفكر بكلية تتألف من مجموع عناصرها، مفيدة جداً وطبيعية لنا عند الاهتمام بمشكلات أخرى لا نعرف المدى الذي يمكن أن تكف فيه عن أن تكون مناسبة عند الاهتمام بالشعور. على سبيل المثال، إذا فكرتَ بشعورك، فإن الحقل الشعوري الحاضر لديك، الذي يتكون من مختلف العناصر ـ إحساسك بالكرسي تحتك، وشعورك

بالملابس خلف ظهرك، ومشهد الأشجار والسماء خارج نافذتك، وخرير الجدول الذي يأتي من الأسفل - إذاً فأنت تواجه عدداً من المشكلات الجدية. وفي الأعم الأغلب، تواجه المشكلة التي ذكرتها في المقطع السابق عن الكيفية التي يجمع بها الدماغ بين هذه العناصر المتعددة جميعاً ويؤلف بينها في تجربة شعورية موحدة مفردة. وهذه المشكلة المعروفة في علم الأحياء العصبي باسم «مشكلة الربط» كانت تتمّ مناقشتها في الغالب فيما يتعلق بالرؤية. كيف يمكن للجهاز البصري، الذي يتكون من عناصر متخصصة باللون، والخط، والزاوية...إلخ، أن يربط كل هذه المدخلات المتفرقة ويجمعها في تجربة بصرية موحدة عن موضوع معين بوصفه الطاولة التي أمامي؟ غير أن هذه المشكلة أكثر عمومية، وهي تعود إلى كانط، الذي رأى مصيباً أنها مشكلة تتعلق بالشعور على العموم، وفي الحقيقة فقد أعطى كانط لهذه الظاهرة اسماً غير جذاب هو «الوحدة المتعالية لوعي الذات الاستبطاني».

لكن ربما كنا في المناقشات الجارية لمشكلة الربط نفكر بالشعور بطريقة مغلوطة. فلا يوجد سبب معقول يدعونا إلى الافتراض أن وحدة الشعور هي قضية ربط عناصر، أي أن الشعور يُجمَعُ كما تُجمع السيارة أو البيت من عدد من المكوِّنات المنفصلة عن بعضها. ودعونا نجرب مقاربة مختلفة. بدلاً من البدء من حالتي الحاضرة في الشعور الحاذق الواعي تماماً، دعونا نتخيل أنني صحوت بالتدريج في غرفة مظلمة لا

نأمة فيها. افترضوا أنني أصل بالتدريج إلى حالة أعيها وعياً تاماً ولكن ليس لديَّ تجارب حسية عنها مهما يكن نوعها. الغرفة سوداء مدلهمة، ولا نأمة فيها على الإطلاق. لا أحس ولا أشمُّ أي شيء. لكني أستطيع، إذا ما ركزت انتباهي، أن أركز على وزن جسمي على السرير، وعلى التقبل الذاتي في أطراف جسمي المختلفة. ولكن بمعزل عن هذا، يتألف شعوري من حقل شعوري لا يملأه سوى متوالية من أفكاري الشعورية. والآن، لم يعد يظهر أنه توجد مشكلة ربط، مع مثل هذا الشعور، بالطريقة التي كانت فيها في السابق. فكروا بشعوري باعتبار أنه يأتي لي بوصفه حقلاً فارغاً، فلا يوجد محل لسؤال يتعلق بربط العناصر المتنوعة معاً. بل يمكننا القول إنه يأتي مقيداً، وأن الربط لا يأتي إلا لإطلاقه. والآن، حين أنهض من السرير، وأبدأ الحركة في أرجاء الغرفة، وأفتح الأضوية، وأدير المذياع، وأغسل أسناني بالفرشاة، وهكذا، من المغري أن أفكر بأن تجارب متعددة قد بدأت تظهر في هذا الحقل. وتكاد تكون هذه الاستعارة المسرحية شيئاً لا يمكن تحاشيه. فنحن نجد أنفسنا نفكر بالشعور بوصفه نوعاً من المسرح أو الصالة التي تظهر عليها شخصيات متعددة بوصفها عناصر شعور متعددة. لكنني أعتقد مرة أخرى أن هذه ليست الطريقة المناسبة تماماً للتفكير. وبدءاً فإن المغالطة القزمية، أي مغالطة افتراض أن جميع تجاربي هي أدوار تؤديها شخصيات صغيرة في رأسي، هي في الأغلب شيء لا يمكن تحاشيه إذا ما فكرنا بشعورنا بوصفه مسرحاً تظهر عليه

التجارب المختلفة، إذْ من سيكون مَن يدرك الممثلين على تلك الخشبة سوى قزم؟

دعونا نحاول متابعة استعارة الحقل متابعة أكثر قرباً. إذا فكرنا بأن شعوري يشبه حقلاً برياً طلقاً، فإن التغيرات التي تطرأ على الحالات الشعورية ستكون أشبه بالنتوءات والمتاريس التي تظهر على سطح الحقل البري. وأعتقد أن التنقلات والتغيرات في بنية الحقل هي تلك الاستعارة الصحيحة لفهم تدفق تجاربنا الشعورية. والآن إذا فكرنا بالشعور بهذه الطريقة باعتباره حقلاً مترامي الأطراف، وفكرنا ببعض المدركات والأفكار والتجارب وغير ذلك بوصفها تغيرات أو تعديلات تطرأ على بنية الحقل، إذاً فلن نعود نواجه مشكلة الربط نفسها تماماً كالسابق. إذ لا وجود لسؤال حول الكيفية التي يتوحد بها الشعور. فهو موحد أصلاً منذ بداية التعريف. ولا يمكن لشيء أن يكون شعورياً، ما لم يكن جزءاً من حقل الشعور الموحد. وهكذا لا يوجد سؤالان: كيف يولد الدماغ الشعور؟ وكيف يتم توحيده؟ بل سؤال واحد فقط. والجواب عن الكيفية التي يولد بها الدماغ الشعور، هو أصلاً جواب عن السؤال المتعلق بكيف يولد شعوراً موحداً.

بقيت لدينا مشكلة الربط في بعض الموجهات الإدراكية. كيف يمكن لمختلف المدخلات الإدراكية المتعددة أن تترابط بوصفها تجربة بشيء محدد؟ ولكن لم تعد توجد مشكلة ربط شاملة لأن الشعور يأتينا موحداً من حيث التعريف.

يمكننا أن نفهم هذه النقطة فهماً أفضل إذا عدنا إلى مرضى الدماغ المنشطر. إذا فكرنا بمرضى الدماغ المنشطر باعتبار أن لديهم مركزين للشعور، إذاً فنحن لا نفكر بشعور مفرد واحد، انشطر إلى اثنين، بل نفكر في الحقيقة بحقلين شعوريين موحدين منفصلين. والشيء اللامفكر فيه هنا هو أنه يجب أن يكون هناك عنصر شعور لا يمكن توحيده. أي أن ما لا يُفكَّر فيه هو أن حالاتي الشعورية يجب أن تأتي كسلسلة متزامنة من القطع المبعثرة، لأنه لو كانت كل القطع جزءاً من وعيي الشعوري دفعة واحدة، إذاً لكانت جميعاً جزءاً من حقلي الشعوري الواحد. ومن ناحية أخرى، لو اضطررنا مثلاً إلى التفكير بسبع عشرة قطعة، لكل منها وجود منفصل عن الآخر، لكنا نفكر بسبعة عشر شعوراً منفصلاً، لا بشعور واحد ذي سبعة عشر عنصراً. والنتيجة التي أخلص إليها إذاً أن استعارة الحقل استعارة أفضل لوصف بنية الشعور من استعارة «ربط القطع معاً» التي ثبت صلاحها في حقول أخرى من التحليل العلمي والفلسفي.

الشعور والقيمة

يبدو لي أن محاولة وصف الشعور، وأية محاولة لإظهار الكيفية التي يتلاءم بها الشعور مع العالم على سعته، محاولة قاصرة دائماً. وما نسقطه من اعتبارنا هو أن الشعور ليس مجرد سمة مهمة من الواقع. بل هناك إحساس بأنه أهم سمة في الواقع، لأن جميع الأشياء الأخرى عداه لا تكتسب قيمتها أو

أهميتها أو ميزتها أو جدواها إلا من خلال علاقتها بالشعور. وإذا كنا نقيّم الحياة، أو العدالة، أو الجمال، أو البقاء، أو التكاثر، فنحن لا نقيّمها إلا بوصفنا كائنات شعورية. وفي المناقشات العامة، غالباً ما أجدني مضطراً إلى قول السبب الذي أعتقد أن الشعور مهم بمقتضاه، لكن أي جواب يمكن أن يقدمه المرء هو دائماً جواب قاصر بصورة تثير الشفقة، لأن كلَّ مهم يكون مهماً في ضوء علاقته بالشعور. وبقدر ما يعنينا التلاؤم مع العالم، فإن السمة المهمة للشعور هي أنه يرتبط ارتباطاً جوهرياً بالقصدية، وسنعود في الفصل التالي لبنية القصدية.

* * *

(4)

كيف يعمل العقل

القصدية

تركز الجزء الأكبر من نقاشنا للعقل، حتى الآن، على الشعور، وقد يوحي هذا التركيز بالانطباع أن العقل في جوهره ميدان من الذاتية مغلق على ذاته. ولكن الدور التطوري الأساسي للعقل، على العكس من ذلك، يتمثل في ربطنا بطرق معينة بالبيئة، وبالناس الآخرين على وجه الخصوص. تربطني حالاتي الذاتية ببقية العالم، والاسم الذي يطلق على تلك العلاقة هو «القصدية». وتشمل هذه الحالات الشعورية الاعتقادات والرغبات، والمقاصد والإدراكات، وكذلك ضروب الحب والمكاره، والمخاوف والآمال. ف«القصدية»، إذا شئتا التكرار، هي المصطلح العام لجميع الأشكال المختلفة التي يمكن أن يتوجه بها العقل، أو يتعلق، نحو الأشياء أو الحالات الفعلية في العالم.

وكلمة (القصدية) كلمة غير محظوظة، ومثل كثير من الكلمات غير المحظوظة في الفلسفة، نحن ندين بها للفلاسفة

الناطقين بالألمانية. توحي الكلمة أن القصدية، بمعنى التوُجه، يجب دائماً أن تكون مرتبطة بـ«القصد»، بمعنى النية، مثلما أقول مثلاً إنني أقصد أو أنوي الذهاب إلى السينما الليلة. (ليس في الألمانية مشكلة، لأن كلمة (Intentionalitat) لا تتطابق مع كلمة (Absicht)، وهي الكلمة التي تطلق على النية أو القصد بالمعنى اليومي لنية الذهاب إلى السينما). لذلك يجب أن نضع في اعتبارنا أن الاستقصاد في الإنجليزية هو شكل واحد من أشكال القصدية.

الشعور والقصدية

ما العلاقة بين الشعور والقصدية؟ لقد ذكرت في الفصل السابق أن الحالات القصدية ليست كلها شعورية، وأن الحالات الشعورية ليست كلها قصدية. غير أن التداخل بين الشعور والقصدية ليس بالأمر العرضي. وها هي العلاقة بينهما: لا يمكن أن تُفهم الحالات الدماغية التي ليست بشعورية بوصفها حالات عقلية أو ذهنية إلا بقدر ما نفهمها بوصفها قادرة، من حيث المبدأ، على التسبب بحالات شعورية. على سبيل المثال، اعتقادي بأن كلنتون هو رئيس الولايات المتحدة يمكن أن يكون شعورياً أو لاشعورياً. مثلاً، يمكن أن يُنسب لي هذا الاعتقاد حقاً حتى حين أغطُّ في نوم عميق. ولكن أية واقعة تتطابق مع ذلك الادعاء حين أكون غائباً عن الوعي أو الشعور تماماً؟ الوقائع الموجودة فعلياً إذاً، هي الوقائع التي تنطوي على حالاتي الدماغية وهي وحدها

يمكن وصفها بألفاظ بيولوجية ـ عصبية خالصة. إذاً ما الواقعة الخاصة بهذه الحالات التي تجعل منها اعتقادي اللاشعوري بأن كلنتون هو الرئيس؟ الواقعة الوحيدة التي تجعلها حالة عقلية هي أنها من حيث المبدأ قابلة على التسبب بجعل تلك الحالة حالة شعورية. فالحالة العقلية اللاشعورية، حتى حين تكون لاشعورية، هي شيء من النوع الذي يمكن أن يصير شعورياً. ويجب أن أقول «من حيث المبدأ» لأننا يجب أن نتصور أن هناك أنواعاً من الحالات لا يستطيع المرء نقلها إلى الشعور بسبب من الكبت، أو إصابات الدماغ، أو ما شابه ذلك. ولكن إذا كانت الحالة حالة عقلية لاشعورية أصيلة، إذاً فيجب أن تكون في الأقل، من نوع الحالة التي يمكن أن تكون شعورية. لذلك نحتاج إلى تمييز الحالات اللاشعورية للدماغ، مثل إفراز النواقل العصبية للأندريالين (norepinephrine) في صدع الاشتباك العصبي، عن الحالات العقلية اللاشعورية، التي تُدرك في الدماغ -كما في اعتقادي، حين أغط في النوم، بأن كلنتون هو الرئيس. والآن، ما دام الواقع المتكرر الوحيد للدماغ، حين أكون غائباً عن الشعور تماماً، هو اللاشعور، فما الواقعة الخاصة بهذه الحالات اللاشعورية التي تصيّر بعضها حالات عقلية؟ الجواب الوحيد هو أن بعض الحالات اللاشعورية للدماغ قادرة على التسبب بظواهر عقلية شعورية.

سيساعدنا التمثيل على إيضاح هذه النقطة. حين أُطفئ

جهاز الحاسوب، تختفي جميع الكلمات والصور من على الشاشة. ولكن ما لم أكن قد ارتكبت خطأً فادحاً، فإنها لا تتوقف عن الوجود. بل تستمر في البقاء مخزونة في قرص الحاسوب الصلب على شكل آثار مغناطيسية. فما الواقعة الخاصة بهذه الآثار المغناطيسية التي تصيرها كلمات وصوراً؟ هناك وعند ذلك الحين، ليست هي على شكل كلمات وصور. وحتى لو استعملت زجاجة مكبرة قوية، لن أستطيع أن أرى الكلمات والصور على القرص الصلب. وكونها ما زالت كلمات وصوراً حقيقة تثبتها حقيقة أن الآثار المغناطيسية يمكن أن تنقلب إلى كلمات وصور حين أشغل الجهاز. ويبقى هذا صحيحاً حتى حين لا أكون قادراً في الواقع على تحويلها لوجود خلل في وحدة المعالجة المركزية (CPU) أو ما يماثلها. والحاسوب ليس مثل خزانة الأضابير، برغم استخدامنا المتكرر لاستعارة خزانة الأضابير في وصف الحواسيب. حين أضع نصوصي وصوري في خزانة أضابيري، فإنها تبقى كما هي تماماً في صورتها الأصلية. غير أن حالاتنا العقلية اللاشعورية ليست مثل الكلمات والصور في خزانة الأضابير، التي تحافظ على شكلها الأصلي كما هو، بل هي مثل الكلمات والصور في جهاز الحاسوب حين لا تكون على الشاشة. لهذه الحالات العقلية شكل شعوري، غير عقلي، مختلف تماماً، لكنها تبقى حالات عقلية لاشعورية، قادرة على التصرف سببياً بطرق مماثلة للحالات العقلية الشعورية، حتى لو لم يوجد، في الوقت المحدد الذي تكون فيه لاشعورية،

شيء سوى الحالات البيولوجية ـ العصبية والعمليات التي يمكن وصفها وصفاً بيولوجياً عصبياً خالصاً.

يجري هذا التصور عن اللاشعور ضد النظرات المهيمنة في العلم الإدراكي. يعتقد تشومسكي، على سبيل المثال، أن الأطفال حين يتعلمون لغة إنسانية طبيعية، فإنهم يتعلمونها لأنهم يتبعون شبكة من القواعد اللاشعورية **لنحو كلي**، غير أن هذه القواعد ليست من الأشياء التي يمكن للطفل نقلها إلى الشعور. فالقواعد هي قواعد «تخمينية» لنحو كلّيّ. ويمكن للغوي أن يصوغ القاعدة في ألفاظ تقنية. قد يقول اللغوي إن الطفل يتبع قاعدة «انقل ألفا»[1] (Move Alpha)، ولكن لا يفترض أن الطفل يفكر حقاً مع نفسه بأن يقول لنفسه (انقل ألفا). بل في الحقيقة لا يصح أن نفترض أن الطفل يمتلك القدرة على أن يفكر بنقلة ألفا. كلا، بل إن «نقلة ألفا» هي طريقة اللغوي في تمثيل العمليات في الدماغ التي لا يستطيع الطفل ولا أي شخص سواه أن ينقلها إلى الشعور. ما يجري في دماغ الطفل هو متوالية، تخمينية خالصة، من الأصفار والآحاد، أو مكافئ وظيفي عصبي للأصفار والآحاد تتم

(1) تخضع صياغة الجمل من وجهة نظر علم اللغة التحويلي التوليدي عند تشومسكي إلى إجراءات أو حركات التحويل. ونقلات التحويل جميعاً هي قواعد استبدالية تعكس قاعدة كلية واحدة يشار إليها باسم «نقلة ألفا» (Alpha Move). فنقلة أو حركة ألفا هي القواعد الكلية الشاملة التي تشكل الأساس لإجراء التحويلات النحوية في لغة معينة ـ (المترجم).

معالجتها في الدماغ. غير أن هذه العمليات ليست من النوع الذي يمكن نقله إلى الشعور.

أعتقد أن النظرة التي ترى أن لدينا حالات عقلية لاشعورية لا تفسر السلوك سببياً، حالات تمتاز بالعقلية، ولكنها مع ذلك ليست من نوع الحالات التي تعمل شعورياً، هي نظرة متناقضة وغير متماسكة. وهي نظرة متناقضة لأنها لا تستطيع أن تجيب عن سؤال: ما الواقعة الخاصة بهذه العمليات الدماغية التي تجعلها عقلية، وتضفي عليها سمات الحالات العقلية القصدية؟ ما الفرق بين تلك العمليات الدماغية غير الشعورية التي هي ليست عقلية على الإطلاق والحالات العقلية اللاشعورية الأصيلة، التي حين تكون لاشعورية، تكون حالات دماغية؟ بوجيز العبارة، يجب أن تكون الحالة العقلية الشعورية **شيئاً مفكراً فيه شعورياً**، إذا ما أرادت أن تكون حالة عقلية على الإطلاق، في مقابل كونها عملية دماغية غير شعورية.

وهذه النقطة مهمة أهمية فائقة لتفسير الإدراك الإنساني. فالحالات العقلية الأصيلة تؤدي حقاً وظيفة سببية حين تكون شعورية وحين تكون لاشعورية على السواء. فكروا باتباع قاعدة «السياقة على الجانب الأيمن من الطريق»، على سبيل المثال. تؤدي القاعدة وظيفتها سببياً شعورياً ولاشعورياً أيضاً. غير أن اتباع القاعدة اللاشعوري، مثل اتباع القاعدة الشعوري، يجب أن يكون اتباعاً لمحتوى القاعدة القصدي،

ويجب أن يعمل في الزمن الواقعي. وزمن عمل القاعدة، وزمن السلوك الذي تحكمه القاعدة هما زمن واحد بعينه. وهذه السمات غير محفوظة نمطياً في حالة التفسيرات العلمية الإدراكية التي تسلم باتباع قاعدة لاشعورية، بالقواعد التي لا يمكن أن تصير شعورية حتى ولو من حيث المبدأ.

تطبيع القصدية

صدام آخر مع المواقف التلقائية

يتمثل هدفنا الشامل في هذا الكتاب في بيان الطريقة التي يمكن فيها إظهار أن مختلف الظواهر المحيرة، مثل قضايا العقل واللغة والمجتمع، هي جزء من العالم الفيزيائي، وهي متصلة بالكواكب والذرات والهضم. في حالة القصدية، يُفترض أن تكون هذه المشكلة ذات صعوبة استثنائية لأن من العسير أن نرى كيف يمكن لـ«التعلق» [في قولنا: يتعلق بـ] أن يكون سمة فيزياوية للعالم بأي معنى كان. يعبر جيري فودور، مثلاً، عن نوع شائع من الحيرة حين يكتب: «إذا كان التعلق واقعياً فيجب أن يكون شيئاً آخر فعلاً»[1]. والحافز إلى بيان أن القصدية هي حقاً «شيء آخر» هو جزء من الحافز الإقصائي، الاختزالي الذي يسري في أوصال حياتنا الثقافية. ولا يكمن الهدف في تفسير ظواهر معينة بغية التخلص منها

(1) جيري فودور: علم الدلالة النفسي: مشكلة المعنى في فلسفة العقل، كمبرج، 1987، ص 97.

باختزالها إلى أشياء من النوع الأقل حيرة. هكذا، مثلاً، نختزل الألوان إلى معاملات انعكاس الضوء، وبالتالي نبين أن الأحمر «ليس سوى» انبعاث فوتون في معدل عام لستمائة جزء من بليون متر.

بغية فهم الحافز لاختزال القصدية إلى شيء أكثر جوهرية، تأملوا الموقف المحير التالي. افترضوا أنني أعتقد، وأنا بالفعل أعتقد ذلك، أن كلنتون هو رئيس الولايات المتحدة. مهما يكن هذا الاعتقاد شيئاً آخر، فإنه يظل حالة في دماغي. والآن ها هي المعضلة. كيف يمكن لهذه الحالة في دماغي - التي تتكون من أشياء كالنبضات العصبية والترابطات في القشرة الدماغية، التي تنشطها النواقل العصبية ـ أن **تنوب عن** شيء آخر؟ كيف يمكن لحالة في دماغي أن تقطع كل تلك المسافة إلى البيت الأبيض في واشنطن، وتلتقط شخصاً واحداً من ملايين؟ حقاً، كيف يمكن لحالة في دماغي أن تنوب عن شيء ما، أو تتعلق به، أو تمثله؟ هل يُفترض أن نفكر بأنني أرسل إشعاعات قصدية لمسافة آلاف الأميال، طوال الطريق إلى البيت الأبيض؟ ما أشقَّ الأمرَ! ولماذا لا يكون شيئاً أكثر مشقة أن نفكر أن الشمس مشرقة، وبالتالي فأنا أرسل إشعاعاتي القصدية لمسافة ثلاثة وتسعين مليون ميل إلى الشمس؟ لاحظوا أنه لا جدوى من القول إن الأمر يقتصر على أنه يشبه نيابة الكلمات عن الأشياء، وأن اعتقادي الذي يتعلق بكلنتون ينوب عن **كلنتون**، بالطريقة نفسها التي تنوب فيها كلمة كلنتون عن

«كلنتون» الشخص، لأن ذلك سيدفع اللغز خطوة إلى الوراء. كيف يمكن للكلمة أن تنوب عن كلنتون أو أي شيء آخر؟ لا يمكن أن يكون الجواب سوى أن الكلمة تنوب عن كلنتون لأننا نستعملها قصدياً لكي تمثل كلنتون. ولكننا الآن عدنا للمشكلة التي بدأنا بها. إذ كيف يمكنني، بمجرد نطق كلمة أو وضع علامة على الورق، أن أُحيلَ على شيء بعيد، أو في الحقيقة أُشير إلى أي شيء على الإطلاق؟ لا يختلف الصوت الذي أصدره عن أي صوت آخر، والعلامات التي أدونها على الورق ليست سوى علامات. ما الشيء الخارق الذي أقوم به لأضفي عليها هذه القدرات المذهلة؟ بوجيز العبارة، تكمن المشكلة في أننا لا نستطيع أن نفسر قصدية العقل بالاحتكام إلى قصدية اللغة، لأن قصدية اللغة تعتمد أصلاً على قصدية العقل. إذا فكرنا أن للاعتقاد في دماغي قصدية لأنني أستعمله بالطريقة نفسها التي أستعمل بها الجمل التي تصدر من فمي، فسنكون بإزاء مغالطة قزمية[1]. أي أنني يجب أن أفترض أن هناك قزماً صغيراً في داخل رأسي يفرض القصدية على الاعتقاد بالطريقة نفسها التي أفرض بها القصدية على الجملة.

أعتقد أن أكثر ما قاله الفلاسفة لمحاولة حلّ هذه المعضلة

(1) المقصود بالمغالطة القزمية هي تفسير القصدية بافتراض نسبة قصدية معينة إلى قزم صغير في داخل رأس الإنسان، سواء أكان هذا القزم على شكل خلية عصبية أو فوتون ضوئي. والحال أن مغالطة القزمية ليست تفسيرا للقصدية، لأنها ستنتقل من قصدية الإنسان إلى قصدية القزم الصغير في داخل رأس الإنسان، دون أن تقدم تفسيرا للقصدية ذاتها. (المترجم).

قاصر على نحو مريع. يقول دانييل دينيت إن المغالطة القزمية ليست في الحقيقة مغالطة لأننا نستطيع أن نُحِلَّ محلَّ القزم الذكي جيشاً كاملاً من الأقزام الذين يزدادون غباءً[1]. ويقول لنا فودور إن القصدية ليست سوى قضية موضوعات في العالم تُحدث «مسكوكات» من الكلمات والرموز الأخرى في رؤوسنا[2]. لن أمضي في انتقاد هذه الأجوبة مفصلاً هنا لأنني أريد أن أقضي الوقت مطوراً تفسيراً من نوع مختلف تماماً. هكذا، بإيجاز، لا يلبي جواب دينيت المطلوب، لأنه يتركنا مع المغالطة القزمية. أما الأقزام الذين يزدادون غباءً فيظلون بحاجة إلى القصدية إذا ما أرادوا الاستمرار في وظائفهم القزمية. ولا يفي جواب فودور بالغرض، لأن العلاقات السببية غير القصدية ستكون دائماً قاصرة عن تفسير القصدية. تستطيع دائماً أن تحصل على علاقات سببية من دون القصدية. افترضوا أن مرأى الأبقار، والأبقار وحدها، يجعلني أعطس. مع ذلك، فإن «مسكوكاتي» من الآثار البقرية بصيغة عطاس ليس لها قصدية: بل هي مجرد عطسات. وهي لا تمثل الأبقار، لأنها لا تمثل أي شيء. افترضوا أن الحصان أحياناً يسبب لي العطاس لأنه يبدو كالبقرة. وبالتالي فإن مسكوكاتي من الآثار الحصانية بصيغة عطاس تعتمد اعتماداً زائفاً على ما لدي من مسكوكات آثار بقرية: إذ لا تجعلني الخيول أعطس،

(1) دانييل دينيت: **نوبات الجنون**، فيرمونت، 1978، ص 122.

(2) فودور: **علم الدلالة النفسي**، ص 97 ـ 127.

إذا لم تعطسني الأبقار. ينطوي هذا المثال على جميع شروط القصدية لدى فودور، ولكن لا وجود للقصدية فيه.

ما هي إذاً الطريقة الصحيحة لـ«تطبيع» القصدية؟ الخطوة الأولى هي أن ندرك أن الطريقة التي كنا نطرح بها السؤال هي طريقة مغلوطة تماماً في تناول القضية. فنحن نأخذ حالة قصدية معزولة -اعتقادي بأن كلنتون هو الرئيس ـ ونطابق بينها وبين حالة في دماغي، ثم نسأل: كيف تستطيع هذه الحالة الدماغية أن تمتلك هذه القدرات المميزة؟ هذا شيء نمطي في المحارج الفلسفية: لحل اللغز يجب أن ننظر إلى المسألة دون إجراء الافتراضات المسبقة العادية التي كنا نجريها في الماضي.

بوجيز العبارة، ما نجده في مناقشات القصدية هو الصدام نفسه مع المواقف التلقائية التي نجدها في مناقشات مشكلة العقل ـ الجسم. والصدام هنا أكثر دقة، ولكنه موجود. يتمثل أول موقف تلقائي في افتراض أن من الحقائق الواضحة أن لدينا حالات قصدية حقيقية. على سبيل المثال، تتعلق اعتقاداتنا بالأشياء والموضوعات والحالات الخارجية في العالم. لكن الموقف التلقائي الآخر هو أنه في عالم يتألف بكامله من كيانات فيزياوية، من المستحيل أن يضطر كيان فيزياوي واحد إلى أن يتعلق فقط بآخر. والطريقة القياسية في الفلسفة المعاصرة لمحاولة حل هذا الصدام هي في العثور على علاقة أخرى بين الموضوعات الفيزيائية واختزال القصدية إلى تلك العلاقة. والعلاقة المفضلة هذه الأيام هي التسبيب: أي

إمكانية أن يتعلق موضوع ما بآخر لأنه يشير إليه في بعض العلاقات السببية.

هذا شيء نمطي في المعضلات الفلسفية التي تبدو غير قابلة للحل. وقد قُدِّمَ لنا بديلان، لا يبدو أن أياً منهما مقبول بذاته ولكن لا يبدو أيضاً أن أياً منهما مما يمكن التخلي عنه. ولكن يقال لنا إن علينا أن نختار بينهما. وهكذا يصبح تاريخ الموضوع معركة بين الجانبين. في حالة الشعور، ومشكلة العقل ـ الجسم، قيل لنا إن علينا أن نختار بين الثنائية، التي تصرّ على عدم اختزالية ما هو عقلي، والمادية، التي تصرّ على أن الشعور يجب أن يختزل ويقصى لصالح تفسير مادي أو فيزياوي للعقل. والطريقة التي تبنيناها لحل المشكلة في حالة علاقات العقل ـ الجسم -وهذا شيء نمطي في الحلول عند المواقف التلقائية المتصادمة في الفلسفة ـ هو أن نمضي إلى ما وراء المشكلة لنتفحص الافتراضات التي يسلم بها الطرفان. ولقد كان الدرس الذي تعلمناه عند بحثنا لمشكلة العقل ـ الجسم هو أن لا نقبل هذه الافتراضات التي يسلم بها الطرفان المتنازعان دون مساءلة.

وقبل تطبيق هذه الدروس والعبر على دراسة القصدية، نحتاج إلى إجراء تمييز حاسم. فالإخفاق في إجراء هذا التمييز الواضح هو السبب في كثير من الخلط الفلسفي في نظريات القصدية. نحتاج أن نميز القصدية التي يمتلكها البشر والحيوانات جوهرياً عن ذلك النوع من القصدية الاشتقاقية

للكلمات والجمل والصور والمخططات والكتابات. إضافة إلى ذلك، نحتاج إلى أن نميز هذين النوعين من القصدية عن نسبة القصدية استعارياً، التي لا تنطوي حرفياً على ادعاء بالقصدية، بل هي مجرد «كأن». تأملوا أنواع الادعاءات الثلاثة في الأحكام التالية.

1 ـ أنا جائع جداً الآن.

2 ـ في الفرنسية: «J'ai grand faim en ce moment» تعني أنا جائع جداً الآن.

3 ـ النباتات في حديقتي جائعة للمغذيات.

تحيل هذه الأحكام الثلاثة جميعاً إلى الظاهرة القصدية للجوع، غير أن وضع النسب الثلاث مختلف تماماً. ينسب الحكم الأول قصدية داخلية لي. وإذا كنت أمتلك الحالة المنسوبة لي، فأنا أمتلكها بصرف النظر عما يعتقده أي شخص آخر عنها. وينسب الحكم الثاني أيضاً قصدية بالمعنى الحرفي، لكن قصدية الجملة الفرنسية ليست داخلية، بل هي مستمدة من القصدية الداخلية للناطقين بالفرنسية. وهذه الجملة نفسها يمكن أن يستخدمها الفرنسي لكي يعني بها شيئاً آخر، أو ربما لكي لا تعني أي شيء على الإطلاق. وبهذه الدلالة فإن معناها ليس بداخلي للجملة، بل هي مستمدة من الفاعلين الذين يمتلكون قصدية داخلية. وكل معنى لغوي مستمد قصدياً (هناك المزيد من التفصيل عن هذا في الفصل السادس).

ولا ينسب الحكم الثالث أية قصدية بالمعنى الحرفي على الإطلاق. فـ«الجوع» الذي تظهره نباتات حديقتي ليس سوى أداة تشبيه خالص «كأن». فهي تذوي لفقدان المغذيات، وأنا أصف وضعها تشبيهاً لها بالناس والحيوانات. أنا أعزو لها قصدية لا تمتلكها في الواقع، وإن كانت تتصرف وكأن لديها قصدية. ولذلك فهناك نوعان من القصدية الأصيلة، الداخلية والمستمدة، غير أن قصدية التشبيه بـ«كأن» ليست نوعاً ثالثاً. لأن نسبة نوع ثالث من قصدية التشبيه بـ«كأن» ليست سوى نسبة مجازية أو استعارية. والقول إن كياناً ما لديه قصدية التشبيه بـ«كأن» ليس سوى طريقة في القول إنه يتصرف وكأن لديه قصدية، بينما هو في الحقيقة لا يمتلكها.

والتمييز بين القصديتين الداخلية والمستمدة هو حالة خاصة من تمييز أكثر جوهرية بكثير بين سمات العالم التي هي السمات **المستقلة عن الملاحظ**، مثل القوة والكتلة والجاذبية، والسمات التي **تعتمد على الملاحظ**، مثل وجود سكين، أو كرسي، أو جملة في اللغة الإنجليزية. والقصدية الداخلية مستقلة عن الملاحظ -إذ لديَّ حالة جوع بصرف النظر عما يظنه الملاحظ عنها. أما القصدية المستمدة فتعتمد على الملاحظ ـ فهي مجرد علاقة بالملاحظين والمستخدمين إلى غير ذلك، على سبيل المثال، للجملة الفرنسية معناها الذي لها.

هذان التمييزان مهمان في قضايا أخرى سنناقشها لاحقاً،

ولكن لنقتصر في الوقت الحاضر على القصدية الداخلية. كل قصدية مستمدة هي قصدية مستمدة من الداخلية ومستقاة منها. ومن المهم أن نؤكد ذلك لأن كثيراً من الكتاب في الحقبة الحالية عاملوا القصديتين المستمدة والتشبيهية كنموذج وحاولوا أن يفسروا من خلالهما القصدية الداخلية. وهكذا تعامل القصدية المستمدة في عمليات الحاسوب بوصفها نموذجاً لدراسة القصدية الداخلية في الدماغ الإنساني، بل تعامل نسبة التشبيه بـ«كأن» أحياناً بوصفها النموذج الصحيح لفهم أنواع النسب التي نعزوها للإنسان حين نعزو لهم قصدية داخلية[1].

ويمكن التعبير عن الأطروحة التي أطورها، وهي أطروحة تختلف عن النموذج السائد والعقيدة القويمة في العلم الإدراكي، على النحو التالي. افترضوا أن لدينا علماً مكتملاً بالفيزياء والكيمياء والأحياء. في نهاية الأمر إذاً سترسخ بعض السمات باعتبارها سمات واقعية مستقلة عن الملاحظ، أو سمات داخلية للعالم الواقعي. في الفيزياء تشتمل هذه، مثلاً، على الجاذبية والكهرومغناطيسية. وفي الأحياء، مثلاً، تشتمل على انقسام الخلية، والانشطار النصفي والتمثيل الضوئي. وأنا أزعم أنها يمكن أن تشتمل أيضاً على الشعور والقصدية. والشعور والقصدية، وإن كانا سمتين للعقل، فهما سمتان مستقلتان عن الملاحظ بمعنى أنني إذا كنت شاعراً أو لدي

(1) يمكن العثور على أكثر الصور تطرفاً لهذا الميل لدى دانييل دينيت: **الوقفة القصدية**، كمبرج، 1987.

حالة قصدية، كأن أكون عطشان، فإن هذه السمات لا تعتمد في وجودها على ما يعتقده أي شخص يوجد خارج إحساسي. فليست هي، مثل جمل اللغة، مجرد أشياء تكون ما هي عليه لأن من هم في الخارج يعتقدون أنها ما هي عليه. في الفصول السابقة، لقد طبّعنا الشعور، ببيان كيف يمكن أن يكون ظاهرة طبيعية بيولوجية. ومهمتي الآن هو أن أطبّع القصدية ببيان كيف يمكن أن تكون القصدية الداخلية عند البشر والحيوانات الأخرى جزءاً من العالم الطبيعي.

القصدية مطبّعةً كظاهرة بيولوجية

تمضي الأمور على النحو التالي. دعونا نبدأ بأبسط الحالات. تتمثل أكثر الأشكال البيولوجية بدائية للقصدية في أشكال الرغبة التي تشمل الحاجات الجسدية كالجوع والعطش. كلاهما قصدي لأن كليهما من أشكال الرغبة. الجوع رغبة في الأكل، والعطش رغبة في الشرب. وها هي الطريقة التي يعمل بها العطش. يتسبب فقدان الماء في النظام بأن تفرز الكليتان الرينين (أو بروتين ضغط الدم) الذي يؤثر في سائل الأبيتيد الدوار، الذي يطلق عليه «الشد الوعائي» فيسبب الشد الوعائي 2 .(angiotensin2) تصل هذه المادة إلى الدماغ، وتهاجم أجزاءً من المهاد التحتي (الهايبوثالامس)، وتسبب زيادة في معدل الرسائل العصبية في تلك الأجزاء. وهذه بدورها تجعل الحيوان يحس بالرغبة الشعورية للشرب.

والآن، رجاءً لا تقولوا إنها لا يمكن أن تسبب هذا الشيء لأنها يجب أن تعبر ذلك الشق الفاصل بين الجسم والعقل، تلك الفجوة التفسيرية بين ما هو عقلي وما هو فيزياوي. فنحن نعرف أن مثل هذه العمليات البيولوجية ـ العصبية تحدث، كحقيقة بيولوجية مجردة، وتسبب مثل هذه الحالات القصدية الشعورية كالجوع والعطش. تلك هي الطريقة التي تعمل بها الطبيعة. وهناك دليل إضافي على دور المهاد التحتي في التسبب ببعض أنواع العطش توفره حقيقة أن المرضى الذين يعانون من بعض أنواع الأورام الخبيثة التي تضغط على المهاد التحتي يشعرون بالعطش دائماً وبدون انقطاع. ولا يمكن لأية كمية من الشراب أن تروي ظمأهم. أما المرضى الذين يعانون من ضمور في الأجزاء نفسها من المهاد التحتي فلا يشعرون بالعطش أبداً.

لاحظوا أيضاً أن هناك فائدة تطورية هائلة تدخرها بعض أنواع هذه الظواهر القصدية الشعورية. فمثلما أن هناك فائدة تطورية للإحساس الواعي بالألم -لأن الحيوان يحاول أن يقاوم ويتجنب الجروح التي تسبب الألم لجسده، ويعامل هذه الجروح والإصابات الموجودة بما يقلل من ألمها ـ كذلك فإن هذه الإحساسات الشعورية بالعطش تقود الحيوان إلى استهلاك الماء الذي يعتمد عليه وجوده.

لا بدّ من كلمة عن المؤهلات: فالنبذة الفعلية التي أقدمها هي نبذة تتوفر في أي كتاب مدرسي معياري عن البيولوجيا

العصبية، ولا شكَّ أننا كلما ازددنا علماً ستبدو قاصرة على نحو عجيب، وعتيقة وموغلة في التبسيط. ولا شكَّ أن الوقائع في المهاد التحتي لا يبدو أنها كافية بمفردها لتفسير الحالات الشعورية. إذ يجب أن تكون لها روابط من جميع الأنواع بالأجزاء الأخرى من الدماغ. غير أن النقطة التي يهدف إليها هذا المثال هي كيف يمكن لنبذة من هذا الطراز أن تعطي تفسيراً عصبياً، وبالتالي طبيعياً لبعض أشكال القصدية. ما أن تعطيني مثل هذا التفسير البيولوجي لأي شكل من أشكال القصدية، حتى يكون لديَّ إسفين مغروز لتقويض كامل شبكة الافتراضات التي جعلت من البدائل تبدو الافتراضات الوحيدة المتاحة. ما أن نرى كيف يمكن أن يكون العطش شكلاً من أشكال القصدية البيولوجية الطبيعية، حتى لا يكون من العسير جداً إذاً مدُّ النوع نفسه من التفسير إلى الموجهات الحسية، مثل الرؤية واللمس. والحقيقة أنني قدمت في الفصل الأول، فيما يتعلق بالرؤية، مخططاً للكيفية التي تسبب فيها آثار الفوتونات على الشبكية تجربة بصرية في الدماغ. وينطوي أي كتاب مدرسي عن البيولوجيا العصبية على فصل عن الرؤية يشرح الكيفية التي تسبب بها مثيرات النهايات العصبية المحيطية تجربة بصرية. ولست أريد أن أوحي بالطبع أن لدينا الآن الجواب النهائي عن الكيفية التي تسبب بها العمليات الدماغية تجارب بصرية. ونحن لا نعرف الجواب عن ذلك السؤال، وليس من المرجح أن نعثر على الجواب في المستقبل القريب. المسألة التي أقترحها هي فقط أننا نعرف شكل

الجواب. فنحن نعرف أننا نبحث عن آليات سببية في الدماغ.

والآن، وقد وصلنا إلى هذه النقطة، فبمجرد أن نصل إلى التجربة البصرية الفعلية، تكون لدينا قصدية داخلية كنا نبحث عنها. ولا توجد طريقة أستطيع أن أمتلك بها هذه التجربة البصرية التي أمتلكها حقاً دون أن يتراءى لي في الأقل أن هناك شاشة حاسوب أمامي.

غير أن الشكي سيسأل ما هي التجربة البصرية التي تجعل تجربة الترائي نفسها ترى شاشة حاسوب؟ لاحظوا أي سؤال غريب هذا. أعتقد أن الجواب الوحيد عنه هو أنه لمن صلب هذه التجربة نفسها، بوصفها حدثاً شعورياً في العالم، أن يكون لها هذا النوع من القصدية على وجه التحديد. وإنه لجزء من التجربة البصرية، حين أمتلكها، أن يتراءى لي وكأنني أنظر في شاشة حاسوب أمامي. وهكذا فإن الدعوة إلى تطبيع القصدية والشعور بأن الشكل الوحيد للتطبيع هو شكل من أشكال الاختزال إنما هو خطأ مزدوج. أولاً أن هناك خطأ التساؤل عن الكيفية التي يمكن فيها للمادة المجردة أن تدلّ على شيء، ويكمن خلف ذلك خطأ أعمق في التساؤل عن الكيفية التي يدلُّ بها أي شيء. والهدف الخفي وراء الخطأ الثاني هو اقتراح أنه ربما لا يمكن أن يدل أي شيء دلالة داخلية. والطريقة التي نستبعد بها الخطأ الأول هي توسيع لحلنا لمعضلة العقل ـ الجسم، فنكتفي فقط بتخطي السؤال للنظر في افتراضاته المسبقة. حينئذ نجد أن الافتراض المسبق

هو إما أن تكون القصدية شيئاً غامضاً لا تفسير له، من ناحية، أو أنها شيء آخر حقاً، أي أنها اختزال إقصائي وقابل للإقصاء، من ناحية أخرى. والجواب عن هذا الخطأ، كالجواب عن معضلة العقل ـ الجسم، يكمن في رفض البديلين معاً.

لكن الجواب عن الخطأ الثاني يتطلب منا أن نذهب إلى ما وراء حلنا لمعضلة العقل -الجسم والنظر في بعض السمات الخاصة للقصدية الداخلية. على سبيل المثال، إذا حاولنا أن نعامل تجاربنا البصرية الشعورية وكأنها مجرد ظواهر في العالم كالأحجار والجبال والهضم، إذاً فسيبدو أشبه بالمعجزة كونها قادرة على الإحالة. ولكن بالطبع برغم أنها عمليات طبيعية، فإنها تمتاز بسمة خاصة. فهي في داخل الحالة التي تنطوي على هذه القصدية. ولا يمكن أن تكون التجربة البصرية نفسها إذا لم تكن تجربة تكمن قصديتها في كونها ترائي بأنني أرى هذا الشيء أمامي.

ولكن لماذا لا يتضح هذا الجزء؟ لماذا يتجاهل المرء أو يرغب في إنكار ذلك؟ لسببين. الأول الإخفاق في التمييز بين القصدية الداخلية والمستمدة والتشبيهية. إذا بدأت بالقصدية من النوع الذي نجده في الكلمات والجمل، أو، وذلك هو الأسوأ، إذا بدأت بالقصدية التشبيهية من النوع الذي نجده في النسب المجازية للقصدية، إذاً فلا بدَّ أن تبدو الإحالة أو التعلق شيئاً سرياً ملغزاً. وبالتأكيد لا بدَّ أن يبدو هناك قزم في

مكان ما يفرض القصدية على الظواهر. والمصدر الثاني للخطأ هو إهمال مركزية الشعور. إذا تصورت أن القصدية ليس لها ارتباط جوهري بالشعور، إذاً فسيبدو لك أن هناك جميع أنواع القصدية في العالم، وسوف تحاول تحليلها من خلال العلاقات السببية أو شيء من هذا القبيل. والحل هو أن تبدأ بالقصدية الداخلية في أشكالها الشعورية. هنا يتبلور سؤال مهم حقاً: كيف تستطيع هذه الكلمة كلنتون أن تحيل على كلنتون الشخص وتمثله؟ لقد رأينا أن الكلمة ليست لها سوى قصدية اشتقاقية مستمدة. وبمجرد أن يتم اشتقاق القصدية، حينئذ تظهر أسئلة مهمة تتعلق بطبيعة الاشتقاق وشكل القصدية. ولكن لا يمكن أن يوجد سؤال مهم على غرار: كيف يمكن لهذه التجربة البصرية الشعورية أن تكون حالة تراءٍ لرؤية شيء ما؟ أي أننا بمجرد أن تكون لدينا تجربة بصرية بكل ما فيها من سمات، وبمجرد أن نعطي تفسيرات بيولوجية ـ عصبية ونفسية لهذه السمات، فلا يمكن أن يكون هناك سؤال فلسفي مهم آخر حول الكيفية التي يمكن بها لحالة تراءٍ أن ترى شيئاً ما، لأن الترائي برؤية شيء ما ليس شيئاً مضافاً إلى التجربة البصرية على نحو ما تضاف علاقة الإحالة على شخص معين إلى كلمة كلنتون. فالتجربة هي مجرد تجربة تراءٍ برؤية شيء ما.

ولم يكن إلحاحنا السابق على التمييزات بين القصدية الداخلية من ناحية، والمستمدة والتشبيهية من ناحية أخرى،

وإلحاحنا المماثل على أولية الشعور، بالأمرين البريئين. فهما ما يمكّننا من التغلب على الصراع مع الموقفين التلقائيين.

بنية الحالات القصدية

حتى الآن كنت أتحدث عن القصدية بألفاظ غامضة إلى حد ما. القصدية، كما شرحتها، هي ببساطة تلك السمة للحالات العقلية التي تتوجه أو تتعلق بموضوعات وحالات فعلية خارج ذاتها. وتماماً مثلما يمكن إطلاق سهم على هدف ليخطئه، أو حتى إطلاقه مع عدم وجود هدف، كذلك يمكن توجيه الحالة القصدية نحو هدف كما يمكن إساءة توجيهها، أو الإخفاق فيها لعدم وجود موضوع هناك. يمكن للطفل أن يعتقد أن هذا الرجل هو «سانتا كلوز»، بينما هو في الحقيقة عامل في مخزن العمارة، ويمكن للمرء أن يعتقد أن الأشباح حاضرة في هذا البيت، حتى لو لم يكن وجود لأشياء كالأشباح. ولكن أية علاقة خاصة، إذاً، يجب أن تتميز بها القصدية، إذا كان بالإمكان توجيه القدرة حتى نحو ما لا يوجد؟ كيف يمكن لمثل هذا الشيء أن يكون ممكناً؟

التمييز بين نمط الحالات القصدية ومحتواها

لفهم بنية الحالات القصدية، نحتاج أن نجري بعض التمييزات الأساسية عند بداية بحثنا. قبل كل شيء، مع أية حالة قصدية -كالاعتقاد أو الرغبة أو الرجاء أو الخوف أو الإدراك البصري، أو بنية أداء فعل ما ـ نحتاج أن نجري تمييزاً

بين محتوى الحالة ونمط الحالة الذي توجد عليه. هكذا، على سبيل المثال، يمكنك أن ترجو أن تمطر، أو تخاف أن تمطر، أو تعتقد أنها ستمطر. في كل حالة من هذه الحالات، لدينا المحتوى نفسه -وهو أنها ستمطر ـ غير أن المحتوى يُقدَّم لنا في أنماط قصدية مختلفة. وهذا التمييز بين المحتوى والنمط يُرحّل إلى الإدراكات والأفعال القصدية. تستطيع أن ترى أنها تمطر، بمجرد أن تعتقد أنها تمطر، وتستطيع أن تنوي الذهاب إلى السينما بمجرد أن ترغب لو أنك ذهبت إلى السينما. في جميع هذه الأمثلة، المحتويات هي قضايا كاملة وبالتالي لديها شروط الحقيقة، أو كما أفضل أن أقول، لديها «شروط إشباع».

نحتاج إذاً إلى فكرة أكثر عمومية من فكرة الحقيقة لأننا نحتاج إلى فكرة لا تغطي تلك الحالات الشعورية فحسب كالاعتقادات التي يمكن أن تكون صحيحة أو زائفة، بل أيضاً حالات كالرغبات والمقاصد التي يمكن تحقيقها أو تثبيطها، وتنفيذها أو تجاهلها. ومثلما أعتقد أنني سأذهب إلى السينما الليلة، وهكذا تكون لدي حالة هي صادقة أو كاذبة، أستطيع أن أرغب بالذهاب إلى السينما الليلة أو أنوي الذهاب إلى السينما الليلة. غير أن رغباتي ومقاصدي لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة بالمعنى الحرفي. ما يبرز في اعتقادي كشرط حقيقة -وهو كوني أذهب إلى السينما الليلة ـ هو بالضبط ما يبرز في رغبتي كشرط لتحقيقها -وهو كوني أذهب إلى السينما

الليلة. سأقول إذاً إن للحالات القصدية كالاعتقادات والرغبات شروط إشباع، وهو مصطلح يغطي شروط الحقيقة بالنسبة إلى الاعتقادات، وشروط التحقيق بالنسبة إلى الرغبات، وشروط التنفيذ بالنسبة إلى المقاصد، إلخ... فامتلاك شروط الإشباع هو سمة عامة لعدد كبير جداً من الحالات القصدية ذات المحتوى الخبري، وشروط الحقيقة هي حالة خاصة من شروط الإشباع.

يفضي هذا التمييز بين شروط الحقيقة والأنواع الأخرى من شروط الإشباع إلى السمة البنيوية الثانية للحالات القصدية.

اتجاه الملاءمة

من السمات البارزة للعقل أنه يربطنا عن طريق القصدية بالعالم الواقعي. وهذه هي ماهية القصدية، فهي الطريقة الخاصة التي يمتلكها العقل لربطنا بالعالم. وعلى غرار ذلك تبرز حقيقة أن هناك طرقاً مختلفة ترتبط بها المحتويات الخبرية بالعالم عن طريق أنماط مختلفة من الحالات القصدية. وتربط الأنماط المختلفة من الحالات القصدية المحتوى الخبري بالعالم الواقعي، إذا صحَّ القول، مع إلزامات مختلفة بالملاءمة. فيقال عن الاعتقادات والافتراضات إنها صحيحة أو زائفة استناداً إلى ما إذا كان العالم حقاً هو الطريقة التي يمثلها الاعتقاد كوجود. ولهذا السبب أقول إن للاعتقادات اتجاه ملاءمة من العقل إلى العالم. وربما جاز القول إن من مسؤولية

الاعتقاد أن يجاري ويتناغم مع عالم موجود وجوداً مستقلاً عنه. أما الرغبات والمقاصد، من ناحية أخرى، فليس لها اتجاه ملاءمة من العقل إلى العالم، لأنه إذا لم يتمَّ إشباع الرغبة أو القصد فقد يصحُّ القول إنه ليس من مسؤولية العالم، لكونه أخفق في مجاراة محتوى الرغبة والتناغم مع القصد. لقد ابتكر ج. ل. أوستن مصطلح «اتجاه الملاءمة»[1]، غير أن أفضل مثال لإضاءة التمييز قدمته ج. أ. م. أنسكوم. في مثال أنسكوم[2]، تعطي امرأة زوجها قائمة مشتريات مكتوبة بها مجموعة من الكلمات: **مشروب، زبدة، لحم غنم**. يأخذ الرجل القائمة ويذهب إلى السوبرماركت ويضع المشتريات في عربة التسوق ليجاري المواد المدونة في القائمة. تعمل القائمة وكأنها أمر أو رغبة، وهكذا يكون لها تجاه ملاءمة من العالم إلى القائمة. فمسؤولية الزوج أن يحاول جعل العالم يتناغم ويجاري محتويات القائمة. فهو يحاول أن يجعل العالم، بصورة مشتريات، يتلاءم أو يجاري المواد في قائمته. ولكن لنفترض أن الزوج كان يتبعه مفتش، وأن المفتش يسجّل ما يضعه الرجل في عربة تسوقه. يكتب المفتش: **مشروب، زبدة، لحم غنم**، حتى إذا وصلا إلى منضدة المحاسب، كان لدى كلٍّ من الزوج والمفتش قائمتان متطابقتان. مع ذلك، فإن

(1) جون أوستن: كيف نتحدث: بعض الطرق المبسطة، في كتابه: **أوراق فلسفية**، أوكسفورد، 1979.

(2) أنسكوم: **القصد**، أوكسفورد، بلاكويل، 1959.

وظيفة القائمتين مختلفة اختلافاً جذرياً. من واجب قائمة المفتش أن تجاري واقعاً موجوداً مستقلاً. إذ تؤدي قائمة المفتش وظيفة وصف أو تقرير لما حدث فعلاً. يفترض أن تكون قائمته مجرد تمثيل للكيفية التي توجد عليها الأشياء. بينما تؤدي قائمة الزوج وظيفة تمكينه من تغيير الواقع ليجعله يجاري محتويات القائمة. المسألة في قائمة الزوج أنها لا تصف الواقع، ولا تمثل الكيفية التي توجد عليها الأشياء، بل تريد تغيير الواقع بحيث يجاري القائمة. في قائمة الزوج اتجاه ملاءمة من العالم إلى القائمة. ولقائمة المفتش اتجاه ملاءمة من القائمة إلى العالم. في لغتنا، هناك مفردات خاصة لوصف هذه التمثيلات التي تفلح أو تخفق في تحقيق اتجاه ملاءمة من القائمة (أو الكلمة) إلى العالم: فإما أن يقال إنها صادقة أو كاذبة. والصدق والكذب هما اسم يطلق على النجاح والإخفاق في اتجاه الملاءمة من الكلمة إلى العالم.

يمكن أن ترى هذا التمييز بوضوح كبير إذا تخيلت ما يحدث في حالة خطأ. افترض أن المفتش يصل إلى بيته ويدرك أنه ارتكب خطأً. إذ لم يأخذ الزوج **لحم غنم**، بل **لحم بقر**. يستطيع المفتش ببساطة أن يصحح الأشياء بشطب كلمة **لحم غنم**، وكتابة **لحم بقر**. والآن فإن القائمة صحيحة في تحقيق اتجاه ملاءمة من القائمة إلى العالم. لكن لو وصل الزوج إلى بيته وقالت زوجته: «أيها الغبي، كتبت **لحم غنم** في القائمة، لكنك جلبت لي **لحم بقر** بدلاً منه»، فإن الزوج لا يستطيع

تصحيح الموقف بالقول: «حسناً، عزيزتي، سأشطب كلمة لحم غنم، وأكتب لحم بقر». والسبب في هذا التمييز أن الزوج، خلافاً للمفتش، تقع عليه مسؤولية جعل العالم يتلاءم مع القائمة. بينما تقع على المفتش مسؤولية جعل القائمة تتلاءم مع العالم. وما يصح على علاقة القوائم بالعالم يصح على الكلمات والعالم، كما يصح أيضاً على العقل والعالم. والتمييز بين الاتجاه من القائمة إلى العالم، ومن العالم إلى القائمة هو مثال على تمييزات أعم بين اتجاهات ملاءمة من الكلمة إلى العالم، ومن العالم إلى الكلمة، وكذلك من العقل إلى العالم ومن العالم إلى العقل. أتمنى أن يكون هذا التمييز واضحاً. وأعتقد أنه حاسم في أية نظرية عن القصدية. فالاعتقادات، والإدراكات، والذكريات لها اتجاه ملاءمة من العقل إلى العالم، لأن هدفها يكمن في أن تمثل الكيفية التي توجد عليها الأشياء، وللرغبات والمقاصد اتجاه ملاءمة من العالم إلى العقل، لأن هدفها لا يكمن في تمثيل الكيفية التي توجد عليها الأشياء، بل الكيفية التي نودُّ أن تكون عليها الأشياء، أو نخطط لها لتكون عليها الأشياء.

حتى الآن لدينا في نبذتنا العامة سمتان عن بنية الحالات القصدية، وهما التمييز بين المحتوى الخبري ونمط الحالة القصدية، وفكرة اتجاه الملاءمة، بالإضافة إلى فكرة الاتجاهات المختلفة للملاءمة. ونستطيع الآن أن نضيف بعض التعقيدات لكل من هاتين السمتين. التعقيد الأول هو أنه لا

تنطوي جميع الحالات القصدية على محتويات خبرية كاملة ونهائية. هكذا، إذا وقع رجل في حب ماري وكراهية بل، إذاً يشير محتوى هاتين الحالتين القصديتين إلى ماري وبل، والموقف الذي يتبناه إما أن يكون حباً أو كراهية. ويستقي تعقيد آخر من كون الحالات القصدية ليس لها كلها اتجاه ملاءمة من العالم إلى العقل أو من العقل إلى العالم. حقاً أن بعضها يفترض قبلياً أن الملاءمة حدثت أصلاً. على سبيل المثال، إذا أبديت أسفك لأنك أهنتَ صديقاً، أو أعربتَ عن ارتياحك لأن الشمس مشرقة، ففي كلتا الحالتين لديك حالة شعورية يفترض فيها أصلاً أنه تمَّ إشباع المحتوى الخبري، وهو أنك أهنت صديقاً وأن الشمس مشرقة. في مثل هذه الحالات، أقول إن فيها **اتجاه ملاءمة باطلاً**. وبالطريقة نفسها التي تهدف فيها الاعتقادات إلى أن تكون صحيحة وتهدف فيها الرغبات إلى أن تتحقق وهكذا تحقق اتجاه ملاءمة من العالم إلى العقل، فإن كون المرء مرتاحاً أو آسفاً لا يمتلك النوع نفسه من الهدف، وإن كان لكل حالة قصدية محتويات خبرية قد تُشبع وقد لا تُشبع. وبغية تفسير هذا التمييز، أقول فقط إن اتجاه الملاءمة باطل.

شروط الإشباع

نستطيع الآن أن نوحد هذه النقاط المتنوعة عن القصدية بوصف السمة التي لها باعتبارها قصدية. وقد لمّحت إلى هذه السمة سابقاً بإيجاز حين قدمت فكرة شروط الإشباع. وأعتقد

أن مفتاح فهم القصدية يكمن في شروط الإشباع. يتمّ إشباع الحالة القصدية إذا كان العالم هو الطريقة التي تمثلها الحالة القصدية كوجود. فتصحّ الاعتقادات أو تتزيف، وتتحقق الرغبات أو تخيب، وتنجز المقاصد أو تهمل. في كل مثال، يتم إشباع الحالة القصدية أو لا بالاستناد إلى ما إذا كانت هناك مجاراة وتناغم حقاً بين المحتوى الخبري والواقع الممثَّل.

وإنه لمن السمات العامة للحالات القصدية ذات المحتوى الخبري أن تكون لها شروط إشباع. والحقيقة أنه لو أراد أحد شعاراً لتحليل القصدية، فأنا أعتقد أنه سيكون كالتالي: «ستعرفها من خلال معرفة شروط إشباعها». وإذا أردنا أن نعرف الحالة القصدية لشخص ما على وجه الدقة، فيجب أن نسأل أنفسنا تحت أية شروط بالضبط يمكن إشباعها أو لا يمكن إشباعها. والحالات الشعورية التي لا تنطوي على محتوى خبري كامل، مثل الحب والكراهية، وبالتالي لا تمتلك شروط إشباع، هي فيما أعتقد، تشكلها جزئياً حالات قصدية تنطوي على محتوى خبري كامل، وبالتالي فلها شروط إشباع. ولذلك لا يستطيع المرء، مثلاً، أن يحبَّ شخصاً، دون أن تكون له مجموعة من الاعتقادات والرغبات فيما يتعلق بذلك الشخص. وتلك الاعتقادات والرغبات، في الجزء الأكبر منها، هي مكونات الحب الذي يضمره هذا المرء لذلك الشخص، وهكذا بالرغم من أن الحب من الناحية السطحية

ليس له شروط إشباع، فإن أية حالة محبة فعلية يضمرها شخص لآخر تتكون في الجزء الأكبر منها من مجموعة من الحالات القصدية التي تمتلك شروط إشباعها. وتلك الحالات القصدية التي تنطوي على محتوى خبري كامل، كالعار والفخر، ولكنها لا تنطوي على اتجاه ملاءمة تشكلها في الجزء الأكبر منها الاعتقادات والرغبات التي لها اتجاه ملاءمة، وبالتالي فالحالات القصدية التي ليس فيها اتجاه ملاءمة تنطوي على شروط إشباع. على سبيل المثال، إذا شعرتُ بالفخر لفوزي بالسباق، إذاً في الأقل يجب أن (أ) أعتقد أنني فزت في السباق و(ب) أجد من المرغوب فيه أو أرغب أن تكون الحال بأنني فزت في السباق.

السببية القصدية

قلت إن القصدية هي تلك السمة العقلية التي يمثل بها العقل داخلياً الموضوعات والحالات في العالم. غير أن عقولنا توجد أيضاً في اتصال سببي دائم مع العالم. حين نرى الأشياء، تسبب الموضوعات التي نراها تجاربنا البصرية عنها. وحين نتذكر الأحداث التي جرت في ماضينا، فإن تلك الأحداث الماضية تسبب ذكرياتنا الحاضرة. وحين ننوي القيام بحركات جسدية، فإن تلك المقاصد والنيات تسبب حركاتنا الجسدية. في كل حالة، نجد مكوناً سببياً وقصدياً معاً. وإنه لأمر جوهري لتأدية وظيفة القصدية، بل في الحقيقة أمر جوهري لبقائنا في العالم أن تتداخل قدرة التمثيل في العقل

والعلاقات السببية بالعالم ويتواشجا بطريقة نسقية. والشكل الذي يتداخلان به هو **السببية القصدية**. يختلف هذا الشكل من السببية اختلافاً جذرياً عن السببية في كرة البليارد أو عند هيوم: حيث يعمل السبب والنتيجة بالطريقة التي يعملان بها إما لأن السبب هو تمثيل للنتيجة أو لأن النتيجة هي تمثيل للسبب. وها هي بعض الأمثلة على كيفية عمل ذلك. إذا أردت أن أشرب الماء، ثم أشرب الماء لإشباع رغبتي بشرب الماء، إذاً فحالتي العقلية، أي الرغبة (في أنني أشرب الماء) هي التي تسبب حالة أنني أشرب الماء. فالرغبة في هذه الحالة تسبب شرط إشباعها وتمثله معاً. أحياناً يكون جزءاً من شرط إشباع الحالة القصدية نفسها أنها لا يمكن إشباعها إلا إذا عملت سببياً. على سبيل المثال، إذا نويت أن أرفع ذراعي، إذاً فالنية تتطلب أن يتم إشباع أكثر من مجرد أن أرفع ذراعي. بل من صلب شروط إشباع قصدي هنا في أن أرفع ذراعي أن يسبب هذا القصد نفسه رفع ذراعي. لهذا السبب، أقول إن المقاصد تحيل إلى ذاتها سببياً[1]. لا يتم إشباع القصد إلا إذا سبب القصد نفسه بقية شروط إشباعه. ولن أنجح في تنفيذ قصدي في رفع ذراعي إلا إذا (أ) رفعت ذراعي حقاً، (ب) وسبب قصدي في رفع ذراعي رفعي لذراعي.

(1) فكرة الإحالة الذاتية السببية فكرة قديمة، ربما يعود زمنها إلى كانط في الأقل. وبقدر ما أعلم فإن أول من استعمل المصطلح هو غلبرت هارمان: العقل العملي، مجلة الميتافيزيقا، 29، العدد 3، آذار، 1976: 431.

لا تحضر مثل هذه الإحالة الذاتية السببية فقط في الحالات «الإرادية»، كالمقاصد، بل أيضاً في الحالات «المعرفية» كالإدراك والذكرى. هكذا، إذا رأيت شجرة، مثلاً، فعلاً، فيجب أن تكون الحالة أن لا تكون لدي فقط تجربة بصرية تتمثل شروط إشباعها في أن هناك شجرة، بل في حقيقة أن تلك الشجرة يجب أن تسبب التجربة البصرية نفسها التي لها شروط الإشباع ذاتها. وكذلك الحال مع الذكرى. إذا تذكرت سباق تزلج على الجليد جرى في مكان ما في الماضي، إذاً فمن صلب شروط إشباع تلك الذكرى ليس فقط أنني خضت سباق التزلج ذاك، بل إن حدث خوضي لذلك السباق يجب أن يسبب الذكرى التي لها شروط الإشباع هذه. مع الحالات المعرفية ذات الإحالة الذاتية السببية، كالإدراك والذكرى، لدينا اتجاه ملاءمة من العقل إلى العالم واتجاه سببية من العالم إلى العقل. فلا «تتلاءم» حالتي العقلية في الذكرى أو الإدراك مع العالم إلا إذا سبب العالم الحالة التي لها تلك الملاءمة. في الحالات الإرادية، كالمقاصد، تنقلب الاتجاهات. فلا «يتلاءم» قصدي في رفع ذراعي مع العالم إلا إذا سببت الحالة نفسها الحدث في العالم الذي تتلاءم معه، أي إلا إذا سبب القصد نفسه الحدث في رفع ذراعي.

والسببية القصدية ذات أهمية كبرى بإطلاق في فهم تفسير السلوك الإنساني وبالتالي في فهم الفروق بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. يعمل السلوك الإنساني، حينما يكون

عقلياً، على أساس الأسباب، غير أن الأسباب لا تفسر السلوك إلا إذا كانت العلاقة بين العقل والسلوك منطقية وسببية. هكذا تستخدم تفسيرات السلوك الإنساني العقلي في الجوهر جهاز السببية القصدية. مثلاً، افترضوا أننا نفسر غزو هتلر لروسيا بالقول إنه أراد تغيير الحياة (Lebensraum) في الشرق. يبدو هذا التفسير ذا معنى بالنسبة إلينا لأننا نفترض (أ) أن هتلر أراد تغيير الحياة في الشرق (ب) أنه اعتقد أن بإمكانه تغيير الحياة عن طريق غزو روسيا، (ج) يوفر (أ) و(ب) معاً، عن طريق السببية القصدية، في الأقل جزءاً من التفسير السببي للقرار، وبالتالي للقصد، في غزو روسيا، و(د) أن القصد من غزو روسيا هو في الأقل جزء من سبب غزو روسيا، عن طريق السببية القصدية.

من المهم أن نؤكد على أن مثل هذه التفسيرات ليست حتمية من حيث الشكل. وشكل التفسير الاستقصادي للسلوك لا يعني أن الفعل لا بدَّ أن يحدث، وأن الأسباب القصدية كافية لتحديد أن ذلك الفعل لا بدَّ من أدائه. ولا هي حتمية عملياً، إلا في الحالات المرضية الشاذة. حين أفسر سلوكي الخاص بالإعراب عن اعتقاداتي ورغباتي التي دفعتني لفعله، فأنا لا أعني في العادة أنني لم يكن بوسعي فعل شيء سواه. نمطياً حين أستنتج من رغباتي واعتقاداتي ما يجب أن أقوم به، فهناك فجوة بين أسباب قراري بشكل اعتقادات ورغبات والقرار الفعلي، وهناك فجوة أخرى بين القرار وأداء الفعل. والسبب

في هاتين الفجوتين أن الأسباب الاستقصادية للسلوك ليُست كافية لتحديد السلوك. وتتوفر بعض الاستثناءات على ذلك في حالات الإدمان والاستحواذ والانفعال القهري، وبعض الأشكال المرضية الأخرى. حين أقرر لمن سأُصوّت في انتخابات معينة، فإن التفسير الاستقصادي لسلوكي لا يقدم شروطاً كافية سببياً. وهذا يغاير حالة تناول مدمن على الهيرووين مخدرات لأنه يريد هيرووين ويعتقد أن المخدرات هيرووين. في هذه الحالة، لا يستطيع المدمن مساعدة نفسه، ولا يقدم التفسير شروطاً كافية سببياً. والاسم الذي غالباً ما يعطى لهذه الفجوة هو «حرية الإرادة». وتبقى الكيفية التي يمكن أن تكون بها حرية الإرادة مشكلة غير محلولة في الفلسفة، إذا قلنا إنه لا توجد هناك فجوات مقابلة لها في الدماغ.

خلفية القصدية

لا تؤدي الحالات القصدية وظيفتها بمعزل عن سواها. من أجل أن أعتقد أن كلنتون هو رئيس الولايات المتحدة، أو أنوي الذهاب للتزلج في عطلة نهاية الأسبوع القادمة، أو أرجو أن أقلل من مبلغ ضريبة الدخل هذه السنة عن السنة الماضية، لا بدَّ أن أمتلك أيضاً عدداً من الحالات القصدية الأخرى. على سبيل المثال، لكي أمتلك هذه الحالات، يجب أن يكون لديَّ اعتقاد بأن الولايات المتحدة جمهورية، واعتقاد بأن مناطق التزلج تقع على مسافة قريبة يمكن الوصول إليها من بيتي، واعتقاد بأن في الولايات المتحدة نظاماً لضريبة الدخل

عند مواطنيها. على أنه بالإضافة إلى هذه الاعتقادات وكذلك الحالات القصدية الأخرى، يجب أن يكون لديَّ شبكة من القدرات والافتراضات المسبقة التي تمكّنني من الانسجام مع العالم. وهذه الشبكة من القدرات والإمكانيات والميول والعادات، والمنازع والافتراضات المسبقة المسلم بها، و«معرفة الكيفيات» التي سميتها على العموم بالخلفيات والأطروحة العامة عن «الخلفية» التي كنت أفترضها طوال هذا الكتاب هي أن جميع حالاتنا القصدية، وجميع اعتقاداتنا الخاصة وآمالنا ومخاوفنا وغير ذلك، لا تعمل بالطريقة التي تعمل بها -أي أنها لا تحدد شروط إشباعها ـ إلا على خلفية معرفة الكيفية التي تمكنني من الانسجام مع العالم.

أعتقد أن أمثل الطرق لرؤية هذه النقطة تكمن في تناول أي مثال عن حالة قصدية من الحياة الواقعية ورؤية أية أشياء أخرى عليَّ أن أفترضها مسبقاً لكي تعمل الحالة القصدية. الآن لديَّ القصد في أن أذهب إلى مكتبة لشراء بعض الكتب وإلى مطعم لتناول الغداء. يفترض هذا القصد المعقد جهازاً ميتافيزيقياً هائلاً. تكمن بعض أجزاء هذا الجهاز على السطح في شكل الاعتقادات والرغبات. مثلاً، لا أرغب إلا في بعض أنواع الكتب، وأعتقد أن مطعماً معيناً هو أفضل المطاعم في الجوار. ولكن يكمن تحت هذه الأفكار الشعورية جهاز واسع من الضروري جداً أن يؤخذ بوصفه مجرد اعتقادات ورغبات أخرى. مثلاً، أنني أعرف كيف أمشي وكيف أتصرف في

المكتبات والمطاعم، وأسلم بأن الطابق الذي تحتي سيسندني، وأن جسدي سيتحرك بوصفه كياناً مفرداً موحداً دون أن يتطاير أجزاءً، أسلم بأن الكتب في المكتبة ستكون قابلة للقراءة، وإن لم تكن صالحة للأكل، وأن الطعام في المطعم سيكون صالحاً للأكل وإن لم يكن قابلاً للقراءة. بمعرفتي كيفية الاهتمام بهذه المواقف، لدي القدرة على وضع الطعام في فمي وليس في أذني والقدرة على قراءة الكتاب بحمله أمام ناظريّ وليس بتمريره على معدتي. يمكن للمرء أن يتخيل عالماً من الخيال العلمي مختلفاً كلَّ الاختلاف، يأكل فيه المرء بإمعانه النظر في عينيه، أو يقرأ فيه بالمضغ أو الابتلاع، لكني لا آخذ افتراضاً لأجعله يؤثر في أنني أعيش هذا النوع من العالم وليس ذاك. بل إنني بالأحرى أسلّم بقدر هائل من الميتافيزيقا.

قسم من الخلفية شيء مشترك بين جميع الثقافات، على سبيل المثال، نمشي جميعاً منتصبي القامة، ونأكل جميعاً بوضع الطعام في أفواهنا. وأسمي مثل هذه الظواهر الكلية بـ«الخلفية العميقة»، غير أن هناك افتراضات خلفية تتنوع من ثقافة إلى أخرى. على سبيل المثال، في ثقافتنا نأكل الخنازير والأبقار، ولا نأكل الديدان والجراد، ونأكل في بعض الأوقات من النهار دون بعض. في مثل هذه القضايا تتنوع الثقافات، وأنا أدعو مثل هذه السمات بـ«ممارسات الخلفية الثقافية المحلية». وبالطبع ليس هناك خط تقسيم حاد يفصل بين الخلفية العميقة والممارسات الثقافية المحلية.

النقطة التي أود التأكيد عليها لبحثنا الحالي هي أن القصدية لا تعمل كقدرة عقلية منفصلة. ولا تعمل الحالات القصدية بالطريقة التي تعمل بها إلا إذا أعطيت شبكة مسلماً بها من قدرات الخلفية التي هي ليست بحالات قصدية إضافية. الخلفية، بمعنى مهم من المعاني، سابقة على القصدية. لكي يحدد قصدي في شراء الكتاب وتناول الطعام ما يجب أن أقوم به -أي لكي يحدد له شرط إشباعه ـ يجب أن أمتلك كثيراً من القدرات التي هي ليست جزءاً من ذلك القصد وليست جزءاً من شبكة حالاتي القصدية الأخرى. والتفكير بالقصدية بهذه الطريقة، أي بوصفها مجموعة من العمليات الفكرية التي لا تعمل بالطريقة التي تعمل بها إلا على خلفية قدرات غير مفكر بها، يفتتح عدداً من حقول البحث التي تتخطى مجال هذا الكتاب، ولكنها تظل تستحق الذكر. على سبيل المثال، نحن نفكر عادة بالعقلية بوصفها قضية اتباع قواعد العقلية قصدياً. وإني لأعتقد أن قدرتنا على التفكير العقلي والسلوك هي في الجزء الأكبر منها قدرة **خلفية**. زد على ذلك أننا عادة ما نفكر بالعصاب بوصفه قضية اعتقادات ورغبات لاعقلية أو مكبوتة في الغالب. ينتمي كثير من أنواع العصاب إلى هذا النمط، لكن بعضها هو عصاب **خلفية**. على سبيل المثال، حين يكون المريض متشدداً جداً في اهتماماته بنفسه وبالناس الآخرين، فلا يكتفي بالرغبات والاعتقادات اللاعقلية، بل يتخذ موقفاً نحو تجاربه مما يجعل من المستحيل عليه أن يتلاءم بطريقة مرنة ومتكيفة وإبداعية.

(5)

بنية العالم الاجتماعي

كيف يخلق العقل واقعاً اجتماعياً موضوعياً

الهدف الذي أصبو إليه في هذا الكتاب هو أن أفسّر البنية العامة لأكثر أجزاء الواقع إثارة للحيرة فلسفياً -وهي العقل واللغة والمجتمع - ثم أن أفسّر كيف تتلاءم معاً. وبفعلي ذلك فأنا أسلّم بكثير من الأشياء. ونحن نعرف عن الكيفية التي يعمل بها العالم أكثر بكثير مما كان يعرفه آباؤنا وأجدادنا، ونستطيع أن نطمئن إلى تلك المعرفة، لأنها معرفة مستمدة من الكيمياء والفيزياء وعلم الحياة وبعض العلوم الخاصة الأخرى. وإذا وقفنا على إنجازات الماضي العظيمة، فإننا نستطيع أن نحصل على نظرة أفضل. ولم أسلم في هذا الكتاب سوى بنتائج الفيزياء والكيمياء وعلم الحياة، وعلى الخصوص البيولوجيا العصبية تسليماً. لقد حاولت أن أقدم تفسيراً للعقل يمتاز بالانسجام مع حقيقة أن العقل هو في جوهره ظاهرة بيولوجية، وبالتالي فإن أهم سمتين متعالقتين له، وهما الشعور والقصدية، هما أيضاً بيولوجيتان. وفي هذا الفصل، أستخدم

تفسيري للعقل لبيان طبيعة الواقع الاجتماعي والمؤسساتي.
ودعونا نبدأ بعرض المعضلة الفلسفية.

الواقع الاجتماعي والمؤسساتي

فكروا، على سبيل المثال، بقطعة الورق التي أدخرها في محفظة نقودي. إذا أخرجتها من المحفظة لتفحصها، سأرى أن خصائصها الفيزيائية عادية للغاية. فهي من الناحية الكيمياوية ألياف سليلوزية ملونة ببعض الأصباغ. مع ذلك، وبرغم تفاهة مكوناتها الفيزيائية والكيمياوية، فنحن جميعاً نحيطها بشيء من الأهمية. والسبب في ذلك أنها نقود. إذا سألنا: «ما الوقائع التي تجعل منها نقوداً؟» سنجد أن مكوناتها الكيمياوية والفيزيائية قاصرة عن إجابة هذا السؤال. إذا حاولت أن أنتج شيئاً ما يبدو مشابهاً تماماً لهذه القطعة من الورق، وحتى لو كررتها تماماً بأدق ما فيها من الدقائق، فلن تكون نقوداً. على العكس، ستعد تزويراً، وقد أتعرض للاعتقال والمقاضاة. لذلك، مرة أخرى، ما الوقائع التي تجعل منها نقوداً؟ يمكن أن نقدم بدايات إجابة بالقول إن هذا النوع من الظواهر هو نقود فقط إذا فكرنا بأنه نقود. والتفكير بكونه نقوداً شرط ضروري لكنه ليس بكافٍ. لكي يكون شيء ما نقوداً، ينبغي أن يكون أكثر من مجرد مجموعة من المواقف، حتى لو كانت هذه المواقف من المكونات الجزئية أو الجوهرية لنمط من الظواهر التي تميز النقود. ويجب أن أقول «نمط» لأن بعض ضروب المسكوكات قد تكون نقوداً مزورة. قد تكون قائمة

معينة يُعتقد أنها نقود، بينما هي في الحقيقة تزوير. وتبقى المسألة العامة: لا يكون نمط من الأشياء نقوداً على المدى الطويل إلا إذا قُبِلَ كنقود. وما يصحُّ على النقود يصحُّ على الواقع الاجتماعي والمؤسساتي بشكل عام. لذلك فالنقود واللغة والملكية والزواج والحكومات والجامعات وحفلات الكوكتيل، والمحامون ورؤساء الولايات المتحدة هم جميعاً إلى حد ما -وليس تماماً ـ يندرجون تحت هذه الأوصاف لكوننا نعتبرهم كذلك. يتلاءم شيء ما مع أحد هذه الأوصاف جزئياً لأننا نعتقد أنه يتلاءم معه، أو لأننا نقبله أو نقر بأنه كذلك. فضلاً عن ذلك، فإن نتائج مهمة تترتب على حقيقة أننا نعتبر هذه الظواهر ملائمة لبعض الأوصاف: فلكوني وكون الآخرين نتصور أن قطعة الورق في جيبي هي نقود، فإن لديَّ بعض القدرات والقوى التي لا أستطيع امتلاكها من دونها. وما ينطبق على النقود ينطبق على الواقع المؤسساتي بشكل عام. يترتب على كوني مواطناً، أو على كوني مجرماً محكوماً، أو على كوني مضيفاً لحفلة كوكتيل، أو مالكاً لسيارة، قوى معينة، سواء أكانت قوى سلبية كالمسؤوليات والعقوبات أو قوى إيجابية كالحقوق والألقاب. كفلاسفة لا بدَّ أن تحيّرنا هذه الظواهر، والسؤال الذي أودّ طرحه في هذا الفصل هو: كيف تتلاءم هذه الظواهر الاجتماعية والمؤسساتية مع الأنطولوجيا الشاملة الموصوفة في الفصول السابقة؟ ما هي أنطولوجيا الاجتماعي والمؤسساتي؟ كيف يمكن أن يكون هناك واقع موضوعي لا يكون ما يكون عليه إلا لأننا نفكر أنه ما هو

عليه؟ حين أذهب إلى مخزن معين وأقدم للمحاسب هذه القطعة الورقية، فإنه لا يقول لي: «حسناً، ربما كنت تفكر أنها نقود، ولكن لماذا نبالي بما تفكر به؟».

مشكلتنا الأساسية في هذا الفصل هي تفسير الكيفية التي يمكن أن يوجد بها واقع اجتماعي موضوعي من الناحية المعرفية تشكله إلى حد ما شبكة من المواقف الذاتية أنطولوجياً. ولكي نجعل هذه المشكلة أكثر تحديداً بقليل، فإن هناك سمات محيرة متعددة تنبع من هذا التأليف بين الذاتي والموضوعي ربما كنا نود أن نتمكن من تفسيرها. وسأذكر ثلاثاً من هذه السمات.

الأولى أن هناك شكلاً معيناً من الدور في النبذة التي قدمتها حتى الآن، وينبغي أن نتأكد أن هذا الدور ليس حلقة مفرغة، أي أنه لا يهدم أي تحليل ممكن. والدور هو التالي: إذا لم يكن شيء ما نقوداً أو ملكيةً أو زواجاً إلا لأنه يُعتقد أنه نقود أو ملكية أو زواج، إذاً فيجب أن نسأل: ما هو على وجه الدقة محتوى الاعتقاد في كل حالة؟ إذا كان يجب أن نعتقد أن قطعة الورق في جيبي هي نقود، وكان يجب أن تكون نقوداً، إذاً فسيبدو أن محتوى الاعتقاد بأنها نقود لا يمكن أن يقتصر على كونها نقوداً فقط، لأن كونها نقوداً يتطلب أن يعتقد أنها نقود. وإذا صحَّ أن الأمر كذلك، فإن محتوى الاعتقاد يجب أن يكون إلى حد ما أن من المعتقد أن يعتقد أنها نقود. ولكن لعل من الضروري أن نعيد طرح السؤال مرة أخرى وسيكون

الجواب مرة أخرى بالشكل التالي: من صلب محتوى الاعتقاد أن من المعتقد أن يُعتقد بأن يُعتقد أنها نقود. تولد هذه الضرورة في تكرار السؤال إما دوراً أو تسلسلاً لانهائياً في تعريف النقود، ويبدو أننا لن نتمكن أبداً من ذكر ما هو محتوى الاعتقاد حين يُعتقد أن شيئاً ما هو نقود. وهكذا لن نتمكن أبداً من تفسير النقود بدون دور أو تسلسل لانهائي. ولتحاشي هذا التسلسل نحتاج إلى تفسير مفهوم النقود كما يحدث في الاعتقاد بأن شيئاً ما هو نقود، دون استخدام مفهوم النقود.

تستقي سمة محيرة ثانية من بعض الملاحظات التي أبديتها سابقاً. كيف يمكن للواقع المؤسساتي أن يعمل سببياً؟ إذا لم تكن النقود نقوداً إلا لأنها يعتقد أنها نقود، وكذلك الحال مع الأمثلة الأخرى التي قدمتها، إذاً فكيف يمكن لتلك النقود أن تتصرف سببياً؟ كيف يحدث في عالم يتألف بكامله من عناصر فيزياوية وكيمياوية أن تكون هناك فاعلية سببية للواقع المؤسساتي للنقود والحكومات والجامعات والملكية الخاصة والزواجات وغير ذلك؟ لا بدَّ أنه اتضح في الفصول السابقة، أننا في الدراسات الفلسفية يجب أن نبدأ بتناول المشكلات تناولاً ساذجاً. لا بدّ أن نبيح لأنفسنا بأن تذهلنا الوقائع التي يسلم بها أي إنسان سوي العقل. والواقعة المذهلة التي نواجهها الآن هي أن الواقع المؤسساتي للملكية والنقود والزواج والحكومة يعمل سببياً في حياتنا. لكن كيف يحدث

ذلك؟ لا تتمتع المؤسسات بامتلاك قوة أو كتلة أو جاذبية. ما هو معادل قانون ق=ك ت[1] حين يتم الاهتمام بالواقع المؤسساتي؟

والسمة الثالثة التي ترتبط بالسابقتين هي التالية: ما هو على وجه التحديد دور اللغة في الواقع المؤسساتي؟ لقد قلت إن الشيء لا يكون نقوداً أو ملكية أو زواجاً إلا إذا اعتقد الناس أنه نقود أو ملكية أو زواج، ولكن كيف يمكن للناس أن يعتقدوا بهذه الفكرة ما لم يمتلكوا لغة؟ فضلاً عن ذلك، أليست اللغة على وجه التحديد نوعاً من الواقع المؤسساتي الذي نحاول أن نفسره؟ تتمثل إحدى الطرق في صياغة هذه المعضلة الثالثة في ملاحظة أن اللغة، في الواقع المؤسساتي، لا تستعمل فقط لوصف الوقائع، بل هي بطريقة غريبة إلى حد ما تأسيس لهذه الوقائع. على سبيل المثال، حين تقول الورقة النقدية من فئة عشرين دولاراً «هذه الملاحظة عطاء قانوني للديون العامة والخاصة»، فإن وزارة الخزانة الأمريكية لا تصف واقعاً، بل هي تخلقه إلى حد ما. والمنطوق هنا كالأداء، وإن كان يفتقر إلى فعل أدائي. والمنطوقات الأدائية هي تلك المنطوقات التي يكون فيها قول شيء ما تحقيقاً له. والفعل الرئيس في الجملة، أي الفعل الأدائي، يسمي الفعل المؤدى في منطوق الجملة. على سبيل المثال، إذا قلتُ في

---

(1) ترمز ق هنا إلى القوة وك إلى الكتلة وت إلى التعجيل الأرضي حسب قوانين نيوتن ـ (المترجم).

ظرف مناسب: «أعدك بأن أجيء وأراك» أو «إنني مستقيل»، فإن قول هاتين الجملتين هو وعد واستقالة. في هذه الحالات، أخلق حقيقة أن هذا المنطوق وعد أو استقالة بمجرد أن أقوله. والمنطوقات الأدائية مألوفة جداً في خلق الوقائع المؤسساتية. وخلق العرض القانوني الذي تقوم به الخزانة الأمريكية حين تذكر أن العملة النقدية التي تصدرها هي عطاء قانوني هي مثل فعل أدائي يخلق الواقعة التي يصفها. والحقيقة أن جانباً من جوانب هذه المعضلة الثالثة أننا نحتاج أن نفسر دور المنطوقات الأدائية في خلق الوقائع المؤسساتية.

لقد ذكرت هذه المعضلات الثلاث ذكراً عاماً، بل حتى بسذاجة، لأنني أريد منكم أن تشعروا بالألفة معها قبل أن نشرع بتطوير الجهاز الضروري للحل.

الاعتماد على الملاحظ وبناء قوالب الواقع الاجتماعي

يبدو لي أننا لكي نفسر الواقع الاجتماعي والمؤسساتي نحتاج إلى توضيح واحد من التمييزات الأساسية، وأن نقدم ثلاثة عناصر جديدة إلى الجهاز التفسيري الذي كنا نستخدمه حتى الآن. وهذا التمييز هو الذي قدمته في الفصل الرابع بين سمات العالم التي توجد بمعزل عن مواقفنا وقصديتنا بشكل عام والسمات التي لا توجد إلا بالنسبة إلى قصديتنا. وأنا أسمي هذا بالتمييز بين سمات العالم التي تعتمد على الملاحظ

وسمات العالم المستقلة عن الملاحظ. والعناصر الثلاثة هي القصدية الجمعية، وإسناد وظيفة، وشكل معين من القواعد التي أسميها بـ«القواعد المكوِّنة».

التمييز بين ما يستقل عن الملاحظ وما يعتمد على الملاحظ

توجد بعض سمات العالم وجوداً مستقلاً تماماً عنا نحن البشر وعن مواقفنا وفعالياتنا، بينما تعتمد سمات أخرى علينا. تأملوا، مثلاً، في موضوع يمتلك كلا النوعين من هاتين السمتين: أعني الشيء الذي أجلس عليه الآن. يمتلك هذا الشيء كتلة معينة وصورة جزيئية معينة، وهذه الخصائص توجد وجوداً مستقلاً عنا. فالكتلة والبنية الجزيئية سمتان للعالم مستقلتان عن الملاحظ. غير أن هذا الشيء يمتلك أيضاً سمة كونه كرسياً. وكونه كرسياً هو نتيجة كونه قد صُمّم، وصُنِع، وبيع، واشتُري، واستُخدم ككرسي. وسمات كونه كرسياً هي سمات نسبية للملاحظ، أو تعتمد على الملاحظ، حيث «الملاحظ» هنا إشارة إلى «الصانع والمستخدم والمصمم وصاحب القصدية بشكل عام». أما السمات الخاصة بالكتلة والقوة والجاذبية، ومستوى الفولتية فمستقلة عن الملاحظ، بينما رأينا أن سمات النقود والملكية والسكين والكرسي ولعبة كرة القدم أو قضاء يوم جميل في سفرة تعتمد على الملاحظ أو تكون بالنسبة له. على العموم، تهتم العلوم الطبيعية بالسمات المستقلة عن الملاحظ، كالقوة والكتلة والتركيب

الضوئي، وتهتم العلوم الاجتماعية بالسمات المعتمدة على الملاحظ، كالانتخابات ومشاكل ميزان المدفوعات والمنظمات الاجتماعية.

لاحظوا أن القصدية التي تخلق الظواهر النسبية للملاحظ هي نفسها ليست نسبية للملاحظ. فكون هذا الشيء كرسياً يعتمد، بين ما يعتمد عليه، على مواقفنا، غير أن تلك المواقف نفسها ليست نسبية للملاحظ. وحين نخلق ظواهر تعتمد على الملاحظ من خلال ممارستنا القصدية، فإن تلك القصدية لا تعتمد على قصدية أخرى غيرها. وبمجرد أن يكون لدينا موقف، فلا يهم إن كان هناك أي شخص آخر يعتقد أن لدينا ذلك الموقف أو لا.

وقد سبق لنا أن قدمنا تصوراً عن التمييز بين سمات العالم المستقلة عن الملاحظ والسمات النسبية للملاحظ، في الفصل الثالث، عند التمييز بين القصدية الداخلية والقصدية المستمدة. القصدية الداخلية كما تتمثل في حالة الجوع التي أعاني منها الآن، مثلاً، وإن كانت ذاتية من الناحية الأنطولوجية، لكنها شيء مستقل عن الملاحظ. فهي لا تعتمد على موقف أي شخص مني أو منها. أما القصدية المستمدة، كما تمثلها حقيقة أن الجملة الفرنسية (J'ai faim) تعني «أنا جائع»، فتعتمد على الملاحظ. فلا تمتلك الجملة هذه القصدية المستمدة (أي المعنى) إلا لأن الناطقين بالفرنسية يستعملونها بهذا المعنى.

أعتقد أن التمييز بين السمات النسبية للملاحظ والسمات

المستقلة عن الملاحظ أكثر أهمية بكثير من التمييزات التقليدية في ثقافتنا الفلسفية كالتمييز بين العقل والجسم أو الواقعة والقيمة. وبمعنى ما، فإن هذا الكتاب يتعلق إلى حدٍّ ما بهذا التمييز ونتائجه. في هذا الفصل، مثلاً، نحن معنيون بحقيقة أن شبكة من الظواهر المؤسساتية النسبية للملاحظ يمكن أن يكون لها وجود موضوعي من الناحية المعرفية، وإن كانت أنطولوجياً تعتمد على الملاحظ، وبالتالي تنطوي على عناصر ذاتية من الناحية الأنطولوجية.

والآن أنصرف إلى العناصر الثلاثة التي سنستخدمها في تقديم تفسير لذلك الواقع.

القصدية الجمعية

في الفصل السابق، ناقشنا القصدية كما لو كانت كل القصدية بصيغة «أقصد» أو «أعتقد» أو «أرجو» إلى غير ذلك. غير أن هناك شكلاً آخر مثيراً من القصدية بصيغة «نقصد» أو «نعتقد» أو «نرجو» وهكذا. والآن بالطبع إذا كان لدي «نقصد» فيجب أن يكون لديَّ أيضاً «أقصد»، لأنني إذا كنت أقوم بشيء قصدياً كجزء من قيامنا بالشيء، فيجب أن أقصد القيام بدوري فيه. ولكي أقصد القيام بدوري، يجب أن أقصد القيام بشيء هو جزء من قيامنا بالشيء. هكذا، مثلاً، إذا كنا ندفع سيارة لكي نشغلها، فيجب أن يكون لديَّ القصد في أنني سأقوم بدوري. ولكن يبدو لي أن هناك فئة غير قابلة للاختزال من

القصدية، هي القصدية الجمعية أو «قصدية النحن». كيف يمكن لها أن توجد؟ في تراثنا الفلسفي كان من المغري لنا دائماً أن نتصور أن القصدية الجمعية يمكن ردها إلى القصدية الفردية. ونحن نتصور أن «قصدية النحن» يجب دائماً ردها بحيث تقصى في النهاية لصالح «قصدية الأنا». والسبب في هذا الإغراء هو أنك إذا تصورت أن القصدية الجمعية غير قابلة للاختزال، فيبدو أنك مضطر إلى التسليم بوجود نوع من الكيان العقلي الجمعي، أو روح العالم الهيغلية المطبقة، أو نوع من «النحن» التي تحلق فوقنا نحن الأفراد على نحو غامض، ولسنا كأفراد سوى تعبيرات عنها. ولكن ما دامت كل القصدية التي لديّ في رأسي، وكل القصدية التي لديك في رأسك، فإن معضلتنا تصير كالتالي: كيف يصح أن يكون هناك شيء غير قابل للاختزال هو القصدية الجمعية؟

يعتقد أغلب الفلاسفة أن هذه المعضلة لا يمكن الإجابة عنها بالصيغة التي ذكرتها تواً، وهم يريدون اختزال القصدية الجمعية أو قصدية النحن إلى القصدية الفردية أو قصدية الأنا. هم يحاولون أن يختزلوا: «نقصد» أو «نعتقد» أو «نرجو» إلى «أقصد» و«أعتقد» و«أرجو». فيفترضون أنه حيثما يشترك شخصان في قصد جمعي، كما هو الحال حين يحاولان القيام بشيء معاً، فإن لكل منهما قصداً بصيغة «أقصد»، زائداً اعتقاداً بقصد الآخر. وهكذا فإن قصديتي، إذا كنت طرفاً في قصد جمعي، هي «أقصد القيام بكذا وكذا»، و«أعتقد أن لديك أيضاً

هذا القصد». فضلاً عن ذلك، فإنني يجب أن أعتقد أنك تعتقد أنني أعتقد بأن لديك ذلك القصد، وحينئذ يولّد هذا تسلسلاً لا ينتهي بصيغة: «أعتقد أنك تعتقد أنني أعتقد أنك تعتقد أنني أعتقد»، وهكذا، ومن ناحيتك أيضاً أنك تعتقد أنني أعتقد أنك تعتقد أنني أعتقد أنك تعتقد، وهكذا. هذه المتوالية من الاعتقادات المتكررة عن الاعتقادات من لدن شخصين أو أكثر تسمى بـ«الاعتقاد المتبادل»[1]. يعتقد دعاة النظرة التي ترى أن القصدية الجمعية تختزل إلى القصدية الفردية أن التسلسل اللانهائي ليس بحلقة مفرغة. بل إننا نمتلك دائماً إمكانية التفكير شعورياً بشبكة اعتقادات عليا عن الاعتقادات، ولكن عملياً تدعونا حدود الزمان والطاقة إلى التوقف عن مواصلة الارتقاء في الاعتقادات المتكررة.

أعتقد أن المقاربة بأسرها، التي تحاول أن تختزل القصدية الجمعية إلى قصدية فردية زائداً اعتقاداً، هي مقاربة مشوشة. لا أعتقد أن رأسي من الكبر بحيث يتسع لاحتواء كل هذه الاعتقادات، بل لدي حل أبسط من ذلك بكثير. دعونا نأخذ القصدية الجمعية في رأسي كحالة بدائية. وهي بصيغة «نقصد» حتى وإن كانت في رأسي وحدي. والحقيقة أنني إذا أفلحت في التعاون معك، إذاً فما سيكون في رأسك هو أيضاً

(1) لقد صاغ هذه الفكرة في الأصل ديفيد لويس في: **الابتكار: دراسة فلسفية**، مطبعة جامعة هارفرد، 1969، وستيفن شيفر: **المعنى**، مطبعة جامعة أوكسفورد، 1972.

صيغة «نقصد». وستكون لهذا نتائجه على ما أعتقد وما أقصد، لأن قصديتي الفردية تستمد وجودها من قصديتي الجمعية. ولكن لكي نفسر حقيقة أن القصدية كلها تكمن في رؤوس الفاعلين الأفراد، لسنا بملزمين بالافتراض أن القصدية كلها هي بصيغة «أقصد» أو «أعتقد» أو «أرجو». بل يمكن للفاعلين الأفراد أن يمتلكوا في رؤوسهم الفردية قصدية بصيغة «نقصد» أو «نرجو» وهكذا. وبغية اختصار هذه النقطة: فإن مطلب أن تكون القصدية كلها في رؤوس الأفراد الفاعلين، وهو مطلب يسمى أحياناً بـ«الفردانية المنهجية»، لا يتطلب أن يُعبَّر عن القصدية كلها بصيغة ضمير المتكلم. إذ لا يوجد ما يحول دون أن نمتلك في رؤوسنا الفردية قصدية بصيغة «نقصد»، مثلاً، أو «نعتقد» وما أشبه ذلك.

لقد أتيت على ذكر ذلك كله بطريقة مجردة جداً ونظرية، لكني أريد أن أذكركم بأن القصدية الجمعية في الحياة الواقعية شيء شائع وعملي، بل هو في الحقيقة جوهري لوجودنا نفسه. انظروا إلى أية لعبة كرة قدم، أو سباق سياسي، أو أداء قطعة موسيقية، أو قاعة محاضرات جامعية، أو خدمات كنسية، أو مناقشة عامة، وسترون القصدية الجمعية وهي تعمل. قارنوا فرقة الأوركسترا وهي تؤدي سمفونية ما بالأعضاء الأفراد للأوركسترا وهم يعزفون القطع الخاصة بهم كلاً على حدة. حتى لو تدرب الأعضاء الأفراد جميعاً، بالمصادفة، على أداء الأجزاء الخاصة بهم بطريقة يمكن الجمع بينها زمنياً، بحيث

يبدو عزفهم المنفرد وكأنه سمفونية، يبقى هناك فرق حاسم بين قصدية السلوك التعاوني وقصدية السلوك الفردي. وما يصحّ على الأوركسترا يصح على فريق كرة القدم، والحشد في سباق سياسي، وشخصين يرقصان، وطاقم بناء يشيّد بيتاً. متى ما يكن لديك أناس يتعاونون في عمل واحد، يكن لديك قصدية جمعية. ومتى ما يكن لديك أناس يشتركون في أفكارهم، ومشاعرهم وما أشبه، يكن لديك قصدية جمعية، والحقيقة أنني أود القول إن هذا يشكل فعلاً أساس جميع الفعاليات الاجتماعية.

حتى الصراع الإنساني، في أغلب أشكاله، يتطلب التعاون. فكروا في التنافس على جائزة معينة، أو لعبة كرة قدم، أو محاكمة قانونية، بل حتى في فيلسوفين ينخرطان في مساجلة. لكي تستمر صراعات من هذا النوع، لا بدَّ لها من مستوى أعلى من التعاون. لو تسلل شخص وراء آخر في زقاق مظلم وضربه على رأسه، فليس هناك ما يستدعي وجود قصدية جمعية. أما عند التنافس على جائزة، أو مباراة مصارعة، أو حتى تبادل الشتائم في حفلة كوكتيل، فالمطلوب مستوى معين من التعاون. لكي نكون في اشتباك على مستوى واحد، لا بدَّ لنا من التعاون على وجود الاشتباك على مستوى آخر.

سأعرِّف اعتباطاً **الواقعة الاجتماعية** بأنها أية فعالية تضمّ فاعلَين أو أكثر لديهما قصدية جمعية. هكذا تكشف الحيوانات التي تصطاد معاً، مثلاً، أو الطيور التي تتعاون في بناء عشها،

وما يسمى افتراضاً بالحشرات الاجتماعية، كالنمل والنحل، عن قصدية جميعية وبالتالي عن أن لديها وقائع اجتماعية.

لكن للكائنات الإنسانية قدرة مميزة تمكّنها من تخطي الوقائع الاجتماعية المجردة إلى الوقاع المؤسساتية. فالبشر ينخرطون في أكثر من مجرد تعاون فيزياوي بحت، فهم يتحدثون معاً، أيضاً، ويمتلكون الأشياء، ويتزوجون، ويشكلون الحكومات، إلى غير ذلك. وفي هذا الفصل، أفسّر هذه الظواهر المؤسساتية التي تتخطى الوقائع الاجتماعية.

إسناد الوظيفة

قالب البناء الثاني المطلوب لإنشاء الواقع المؤسساتي، بالإضافة إلى القصدية الجمعية، هو إسناد الوظيفة. فمن الوقائع المميزة للكائنات الإنسانية وبعض الحيوانات الراقية أنها قادرة على استخدام بعض الأشياء كأدوات. وهذا مثال على إمكانية أكثر عمومية في إسناد الوظائف إلى الأشياء، حيث الوظيفة هنا ليست من صلب الشيء داخلياً، بل ينسبها له فاعل أو فاعلون خارجيون. فكروا في قرد يستعمل عصا للوصول إلى موزة. فكروا في الشعوب البدائية التي تستخدم جذوع الأشجار كمقاعد، أو تستخدم الأحجار في الحفر. جميع هذه الحالات أمثلة على فاعلين يسندون وظيفة لبعض الأشياء الطبيعية، أو يفرضون الوظيفة عليها. والفاعلون هنا يستغلون السمات الطبيعية للشيء ليحققوا بها أغراضهم الخاصة.

عند هذه النقطة، وما دمت قد علقت على وجود الوظائف المسندة للأشياء، أريد أن أقدم أطروحة قوية عن فكرة الوظائف: وهي أن جميع الوظائف نسبية إلى الملاحظ، بالمعنى الذي شرحته تواً. فهي لا توجد إلا نسبة للملاحظين أو الفاعلين الذين يسندون هذه الوظيفة. تنطلي علينا هذه الحقيقة بحكم أننا غالباً ما كنا نكتشف الوظائف في الطبيعة. لقد اكتشفنا، على سبيل المثال، أن وظيفة القلب هي أن يضخَّ الدم. ولكن تذكروا أننا لم يكن بوسعنا ذلك الاكتشاف إلا في سياق لاهوتي مسلَّم به سلفاً. فلأننا نسلِّم أصلاً بأن الحياة والبقاء شيئان يجب الحفاظ عليهما نقول إن وظيفة القلب هي ضخ الدم، بمعنى أن ضخَّ الدم، في بيئة الأحياء العضوية، يخدم أغراض الحياة والبقاء.

فكروا، مثلاً، في الفرق بين القول الحيادي المجرد إن القلب يسبب ضخ الدم وضخ الدماء له النصيب الأوفر في العلاقات السببية الأخرى، من ناحية، والقول إن وظيفة القلب أن يضخَّ الدم، من ناحية أخرى. تقدم نسبة الوظيفة معيارية ما. على سبيل المثال، نستطيع الآن أن نتكلم عن قلوب أفضل أو أسوأ، وقلوب مريضة، وما شاكل ذلك. والمعيارية هي نتيجة كون نسبة الوظيفة تضع الوقائع السببية في إطار غائية معينة. إذ تفترض نسبة الوظيفة مسبقاً فكرة وجود غرض معين، أو هدف، أو غاية، وهكذا تعزو النسبة أكثر من مجرد علاقات سببية. ولا توجد هذه الأغراض والأهداف والغايات إلا

اعتماداً على الفاعلين من البشر والحيوانات. فلا نستطيع أن نقول إن وظيفة القلب هي أن يضخ الدم إلا لأننا نقيّم الحياة والبقاء ونفهم مساهمة القلب في الحياة والبقاء. ولو كنا نقيّم الموت والانقراض قبل كل شيء، لكانت القلوب مختلة الوظائف، ولكانت وظيفة المرض أن يسرّع الانقراض. ويمكننا إيجاز النقطة العامة بالقول إن الوظائف جميعاً هي نسبية للملاحظ. ولا يمكن للوظائف أبداً أن تكون مستقلة عن الملاحظ. أما السببية فمستقلة عن الملاحظ، وما تضيفه الوظيفة للسببية هو المعيارية أو الغائية. بعبارة أدق، تضع نسبة الوظيفة للعلاقات السببية العلاقات السببية في إطار غائية مفترضة مسبقاً.

القواعد المكوّنة

لقد كنت أتحدث باستمرار كما لو أن لدينا فكرة مقنعة عن واقع مؤسساتي بالإضافة إلى واقع خام، لكننا نحتاج إلى ذكر بعض الافتراضات المسبقة لهذا الادعاء. قبل سنين أحدثت تمييزاً بين الوقائع الخام، كواقعة أن الشمس تبعد ثلاثة وتسعين ميلاً عن الأرض، والوقائع المؤسساتية، كواقعة أنني مواطن في الولايات المتحدة الأمريكية. ولكي أفسّر هذا التمييز بين الوقائع الخام والوقائع المؤسساتية، فقد لجأت إلى تمييز بين نوعين مختلفين من القواعد. تنظم بعض القواعد أشكال السلوك الموجودة سابقاً. فكروا، على سبيل المثال، بقاعدة: «السياقة على الجانب الأيمن من الطريق». يمكن

للسياقة أن توجد على كلا جانبي الطريق، غير أن من المفيد، من الناحية العملية، وجود نوع من التنظيم فيها، ولذلك لدينا قواعد بصيغة «افعل هذا ولا تفعل ذاك». وعلى العموم، لدينا قواعد تنظيم الفعاليات التي توجد وجوداً مستقلاً عن القواعد. وهذه القواعد تنظيمية. فهي تنظم أشكال السلوك الموجودة وجوداً سابقاً. ولكن ليست جميع القواعد من هذا النوع. بعض القواعد لا تنظم فحسب، بل هي أيضاً تشكل صورة الفعالية التي تنظمها، أو تجعلها ممكنة. ويتوفر المثال التقليدي على ذلك في لعبة قواعد الشطرنج. لم يكن الناس يدفعون قطع الخشب على الرقعة ثم قال أحدهم للآخر: «لكي نمسك عن التطاحن مع بعضنا، نحتاج إلى أن نضع بعض القواعد». قواعد الشطرنج ليست مثل قواعد السياقة. بل تعتمد إمكانية لعبة الشطرنج ذاتها على وجود قواعد للشطرنج، لأن لعب الشطرنج يكمن في التصرف استناداً إلى شبكة ضمنية هائلة من قواعد الشطرنج. وأسمي مثل هذه القواعد بـ«القواعد المكوّنة»، لأن التصرف استناداً إلى القواعد هو مكوّن الفعالية التي تنظمها القواعد. القواعد المكوّنة تنظم أيضاً، لكنها تقوم بأكثر من مجرد التنظيم، إذ تكوّن الفعالية نفسها التي تنظمها بالطريقة التي سبق لي أن اقترحتها. والتمييز بين الوقائع الخام والوقائع المؤسساتية، الذي دعوت إليه وسأدعو إليه هنا، لا يمكن أن يفسر تفسيراً كاملاً إلا من خلال القواعد المكونة، لأن الوقائع المؤسساتية لا توجد إلا في إطار أنظمة مثل هذه القواعد.

وللقواعد المكوّنة دائماً الصورة المنطقية نفسها، حتى في الحالات التي لا تتضح فيها الصورة المنطقية عن نحو الجمل التي تعبر عن القاعدة. فهي دائماً لها الصورة المنطقية الآتية: يعد الشيء الفلاني يمتلك الوضع كذا وكذا. وأودّ أن أضع ذلك بالصيغة التالية: (يُعَدُّ س بوصفه ص) أو بعمومية أكثر: (يعتبر س بوصفه ص في سياق ق). هكذا في سياق لعبة الشطرنج، تعد النقلة الفلانية لشكل معين من القطع نقلة للجندي. ويعد الموقف الفلاني على الرقعة تهديداً للملك. في لعبة كرة القدم الأمريكية، يعد عبور خط هدف الخصم مع امتلاك الكرة واللعبة متواصلة تسجيلاً لهدف. ويعد هذا الهدف ست نقاط. والحصول على نقاط أكثر من الخصم يعد فوزاً.

نموذج بسيط لتشييد واقع مؤسساتي

في هذا الفصل، أدعي ادعاءً قوياً، وهو أنه يمكن تفسير كل واقع مؤسساتي باستخدام هذه الأفكار الثلاث على وجه التحديد، القصدية الجمعية، وإسناد الوظيفة، والقواعد المكونة. ولكي أقيم الدليل على هذا الادعاء، أريد أن أبدأ بتجربة فكرية بسيطة، أو نوع من الأمثولة التي تتعلق بالكيفية التي قد تطوّر بها مخلوقات مثلنا بنى مؤسساتية. تخيلوا جماعة من المخلوقات البدائية تشبهنا إجمالاً. من السهل أن نتخيل أنهم يسندون فردياً وظائف للأشياء الطبيعية. على سبيل المثال، قد يستخدم أحد الأفراد هذا الجذع كمقعد، أو تلك

العصا كعتلة. وحين يمكن لفرد أن يسند الوظائف باستخدام القصدية الفردية، فليس من العسير أن نتخيل أن أفراداً متعددين يمكن أن يسندوا الوظائف جمعياً. فتستطيع الجماعة أن تستخدم هذه الخشبة كمقعد، وتلك العصا الغليظة كعتلة لكي يعالجوها جميعاً. والآن تخيلوا أنهم شيدوا حاجزاً، أو حائطاً حول المكان الذي يعيشون فيه. لا أريد أن أسمي المكان الذي يعيشون فيه «قرية» أو حتى «مجتمعاً»، لأن هذه الألفاظ نفسها تبدو أصلاً مفعمة بالمؤسساتية. لكننا سنفترض أن هؤلاء الأفراد لديهم أكواخ -أو حتى كهوف يلجأون إليها ـ ونفترض أنهم يبنون حائطاً حول المنطقة التي تضم أكواخهم. الحائط مصمم لكي يبقي المتطفلين بعيدين، ويحافظ على أعضاء الجماعة فيها.

للحائط وظيفة مسندة بفضل سماته الفيزيائية. لنفترض أن الحائط كبير جداً بحيث يحول دون تسلقه بسهولة وأن سكان الأكواخ يستطيعون بسهولة منع ذلك التسلق. لاحظوا أن للحائط، كما وصفناه حتى الآن، سمتين من السمات التي ذكرنا سابقاً أنها جوهرية للواقع المؤسساتي. فهو يمتلك إسناد الوظيفة والقصدية الجمعية أيضاً. فقد أسند السكان الذين يتصرفون تصرفاً جمعياً للحائط وظيفة، هي وظيفة التصرف كحاجز حدودي. ونحن نفترض أن الحائط قد أنشئ بجهد تعاوني منهم لكي يؤدي وظيفة. والآن أودّ أن أضيف سمة ثالثة لهاتين السمتين. أودّ أن أنوّع في القصة قليلاً بطريقة

أرجو أن تبدو بريئة حتى وإن كانت تعتمد عليها مجموعة كبيرة من القضايا. لنفترض أن الحائط يتداعى بالتدريج. وصار يتهاوى شيئاً فشيئاً حتى لم يبق منه سوى صف من الأحجار. ولكن لنفترض أن السكان يستمرون في معاملة صف الأحجار وكأنه ما زال يقدر أن يؤدي وظيفة الحائط. لنفترض، كحقيقة، أنهم يعاملون صف الأحجار وكأنهم فهموا أنه لا يجوز عبوره. بالطبع يجب ألا نفترض أن لديهم مفاهيم مسلماً بها من نوع «الواجب» أو «الإلزام»، لكننا نفترض أنهم يفهمون أن المرء يفترض أن لا يعبر صف الأحجار ذاك[1].

الآن، كما قلت، أريد لهذه القصة أن تبدو بريئة، لكني أعتقد أن تغيراً مهماً طرأ عليها بهذه الإضافة. وهذا التغير هو النقلة الحاسمة في خلق الواقع المؤسساتي. وهو لا يقل عن النقلة الحاسمة في خلق ما نعتقد أنه سمة مميزة للمجتمعات الإنسانية، في مقابل المجتمعات الحيوانية. وها هو السبب. في البداية كان الحائط يؤدي الوظيفة المسندة إليه بفضل بنيته الفيزيائية. لكن ما حدث في القصة، حين راجعتها، هو أن الحائط صار يؤدي الآن وظيفته لا بفضل بنيته الفيزيائية، بل بفضل القبول أو الإقرار الجمعي للأفراد الذين يتصرفون جمعياً وكأن للحائط وضعاً معيناً بحيث تصح مع ذلك الوضع وظيفة

(1) في الواقع أن المثال الذي يقترحه المؤلف ليس بمثال خيالي بل هو تحليل أنثروبولوجي لوظائف الرجم والأحجار الترهيبية والدوائر السحرية في المجتمعات اللاكتابية والقديمة (المترجم).

معينة. أريد أن أقترح مصطلحاً لوصف نتائج هذه النقلة. وأسمي هذه الوظائف بـ«وظائف الوضع».

أعتقد أن هذه النقلة، أعني النقلة من الفيزياء إلى القبول الجمعي بوظيفة الوضع، تشكل البنية المفهومية الأساسية وراء الواقع المؤسساتي الإنساني. وعلى العموم، فإن البنية في البنى المؤسساتية لا تستطيع أن تؤدي وظيفتها بفضل فيزيائها وحدها، بل تتطلب قبولاً جمعياً. وبوجيز العبارة، حيثما يكون الاهتمام منصباً على المؤسسات، فإن الوظائف هي وظائف وضع.

مثال النقود

ربما يتوفر أوضح مثال على هذه الظاهرة في النقود. ولا تستطيع النقود أن تؤدي وظائفها بفضل الفيزياء وحدها. مهما حاولنا أن نسند للفيزياء من وظيفة، فإن فيزياء النقود وحدها - خلافاً لفيزياء السكين أو حوض الاستحمام - لا يمكنها أداء وظيفتها. فالوظائف التي ليست بوظائف وضع، مثل وظائف حوض الاستحمام أو السكين، تكتسب فيها الفيزياء أهمية جوهرية لأداء الوظيفة. تمكّنني البنية الفيزيائية من استعمال حوض استحمامي بوصفه حوض استحمام، لا سكيناً، كما تمكنني من استعمال سكيني بوصفها سكيناً، لا حوض استحمام. على أنه مع وظائف الوضع، هناك قطيعة بين فيزياء النظام، من ناحية، والوضع والوظائف التي تتماشى مع الوضع، من ناحية أخرى.

يمكنني إضاءة هذه النقاط بتأمل بعض سمات تطور العملة الورقية في أوربا الغربية. ومن الشائع في الكتب المدرسية عن علم الاقتصاد القول إن هناك ثلاثة أنماط من النقود. النمط الأول هو «النقود بمقايضة السلع» الذي هو استعمال السلعة التي تعتبر تقييماً بوصفها نوعاً من النقود. ونظام النقود بمقايضة السلع هو في الجوهر نظام مقايضة. والنوع الثاني من النقود هو «نقود العقد». وتتكون مثل هذه النقود من عقود يدفعها حاملها مع شيء قيّم عند الطلب. أما النوع الثالث من النقود فهو «النقود الحكومية». وليست النقود الحكومية نقوداً إلا بفضل حقيقة أن حكومة ما أو جهة تتمتع بالسلطة قد أعلنت أنها نقود. وتكمن المعضلة في السؤال: ما الشيء المشترك الذي تنطوي عليه كل هذه الأنواع من النقود الذي يجعلها جميعاً نقوداً، وكيف يعمل كل منها؟

في تطور العملة، كانت المرحلة الأولى مقصورة على امتلاك السلع الثمينة، وكانت في العادة الذهب والفضة، اللذين كانا يستعملان كوسط للتبادل ومخزن للقيمة. والذهب والفضة ليسا بقيمين داخلياً. بل إن امتلاكهما «للقيمة» هو وظيفة مفروضة، لكنها في هذه الحالة، وظيفة مفروضة بفضل السمات الفيزيائية للشيء موضوع البحث. والحقيقة أن قيمة القطعة النقدية، في الأزمنة الأولى من استخدام القطع النقدية الذهبية والفضية، كانت تساوي بالضبط مقدار ما فيها من الذهب والفضة. ربما كانت تلجأ الحكومات أحياناً إلى

الغش، لكن الفكرة تبقى صحيحة من حيث المبدأ. حتى لو صهرت القطعة النقدية، فلن تفقد شيئاً من قيمتها. وكانت الكتابة على وجه العملة مجرد طريقة لتحديد مقدار قيمتها بالإشارة إلى كمية ما فيها من ذهب أو فضة.

مع ذلك، فإن كنز الذهب والفضة طريقة أكثر قصوراً في إدارة العمل وأكثر خطراً أيضاً. لذلك، وجد من يمتلكون الذهب والفضة في أوربا في العصور الوسطى، أن من الأنجى لهم أن يدخروا الذهب والفضة لدى «صيرفي». يعطيهم الصيرفي قصاصات ورقية أو وثائق من نوع آخر يكتب عليها أن هذه الوثائق يمكن أن تصرف ذهباً أو فضة عند الطلب. هكذا تكون لدينا نقلة من نقود السلعة إلى نقود العقد. إذ إن قطعة الورق التي تحل محل الذهب هي الآن عقد يمكن سداده لحامله. وعند نقطة ما، اكتشف أحد العباقرة أن بإمكانك زيادة توفير النقود في الاقتصاد بتحرير عقود أكثر مما لديك فعلاً من الذهب والفضة، وما دام لا يهرع كل شخص إلى الصيرفي في الحال، طالباً ما عنده من الذهب والفضة، فإن النظام يستمر في العمل تماماً كما كان يحصل قبل الانتقال من نقود السلعة إلى نقود العقد. فقطع الورق، كما يقولون، لا تقل جودة عن الذهب والفضة في هذه المسألة.

وأخيراً، استغرق هذا التطور وقتاً طويلاً، حتى اكتشف أحد العباقرة أن بوسعك أن تستغني عن الذهب والفضة وتكتفي بقصاصات الورق. وهذا هو حالنا الحاضر في الأمم المتقدمة

اقتصادياً. يتوهم كثير من الناس البسطاء أن العملة الأمريكية «يدعمها الذهب في فورت نوك»[1]، غير أن فكرة الدعم ليست سوى وهم. ما يمتلكه المرء حين يمتلك ورقة نقدية من فئة عشرين دولاراً، على سبيل المثال، هي قصاصة من الورق تؤدي وظيفتها بفضل وظيفة وضع مفروضة. وليست للورقة أية قيمة من حيث هي سلعة، وليست لها أية قيمة من حيث هي عقد، بل هي مجرد حالة خالصة من وظيفة الوضع.

لفترة طويلة من الزمن سمحت الخزانة الأمريكية للوهم بأن يستمر في أن قصاصة الورق ما زالت عقداً. هكذا قالت، مثلاً، على ورقة العشرين دولاراً ملاحظة تشير إلى أن الخزانة ستدفع لحاملها عند الطلب مبلغ عشرين دولاراً ذهباً. لكن لو أصرَّ أحدهم على أن يدفع له، لكان الشيء الوحيد الممكن أن يُدفع له هو العملة المكافئة لعشرين دولاراً من الاحتياطي الفدرالي نفسه. وقد تخلت الخزانة الأمريكية الآن عن هذا النفاق، لكن هذا التظاهر ما زال معمولاً به في بريطانيا، حيث تحتوي عملة العشرين جنيهاً على وعد بأن محافظ مصرف بريطانيا يدفع لحامله عند الطلب عشرين جنيهاً ذهباً.

النقطة الأساسية التي أود الإشارة إليها فيما يتعلق بنقاش تطور العملة هي أن النقلة من نقود السلعة إلى النقود الحكومية

(1) فورت نوك: Fort Knox مستودع خزن الذهب للجيش الأمريكي في كنتاكي، تأسس سنة 1917 كمعسكر تدريبي، وقد بنيت فيه أقباء خزن السبائك الذهبية للخزانة الأمريكية عام 1937.

هي نقلة من إسناد وظيفة بفضل البنية الفيزيائية إلى حالة خالصة من وظيفة الوضع. ولإسناد وظيفة الوضع الصورة التالية: (س يعد ص في ق). كذا من المال المنمذج في قصاصة ورقية، صادرة عن مكتب السبك والطبع، تحت قانون الخزانة، تعد كنقود، أي، «عطاء قانوني للديون العامة والخاصة» في الولايات المتحدة.

كيف يمكن للواقع المؤسساتي أن يكون قوياً إلى هذا الحد

حتى الآن، وصفت آليات بالغة البساطة لدينا فيها وظائف وضع مفروضة على الكيانات بفضل القصدية الجمعية، باتباع الصورة العامة: (س يعد ص في ق). والآن لا بد أن تبدو هذه آلية مسرفة في البساطة والهشاشة لخلق بنى مؤسساتية مثل الحكومات، والجامعات، والمصارف، وغير ذلك، بل ستبدو أكثر هشاشة إذا تأملنا في مؤسسات إنسانية عامة مثل الملكية الخاصة، والزواج، والسلطة السياسية. كيف يمكن لمثل هذه الآلية البسيطة أن تولد مثل هذا الجهاز الواسع؟ أعتقد أن الصيغة العامة للجواب عن هذا السؤال يمكن الإتيان على ذكرها ببساطة متناهية. وهي تتضمن نوعين من الآلية. الأولى، أن البنية (س تعد ص في ق) يمكن تكرارها. يمكنك أن تراكم وظيفة وضع فوق وظيفة أخرى. وبذلك فإن الطرف (س) على مستوى معين قد يصبح الطرف (ص) على مستوى سابق، وهكذا تستطيع الاستمرار في تكرار تحويل (ص) إلى (س)

الذي يمكن أن يعد (ص) آخر على قمة ركام آخر. أضف إلى ذلك أن الطرف (ق) الذي يمثل السياق، في المجتمعات المعقدة هو في العادة الطرف (ص) من مرحلة سابقة. ودعوني أقدم لكم أمثلة على كيفية عمل ذلك.

أصدر أصواتاً من فمي. وحتى الآن، هذه الأصوات هي واقعة خام، إذ لا يوجد أي شيء مؤسساتي في هذه الأصوات بما هي كذلك. ولكن، كناطق باللغة الإنجليزية يخاطب ناطقين آخرين باللغة الإنجليزية، تعد هذه الأصوات منطوقاً لجملة إنجليزية، وهي مثال على صيغة: (س يعد ص في ق). ولكن في هذا الحين يؤدي (ص) من المستوى السابق، في منطوق تلك الجملة الإنجليزية، الوظائف بوصفه الطرف (س) على المستوى اللاحق. فنطق تلك الجملة الإنجليزية مع هاتيك المقاصد في ذلك السياق يعد إطلاقاً لوعد حيناً، على سبيل المثال، وحيناً آخر يصير الطرف (ص)، الذي هو الوعد، الطرف (س) على المستوى التالي. فإطلاق هذا النوع من الوعد في هذا النوع من الظروف يعد تعهداً بعقد معين. لاحظوا ما فعلته. أخذت الطرف الخام (س) -وهو كوني أطلقت أصواتاً ـ وراكمت عليه الأطراف الأخرى عن طريق تكرار استخدام الصيغة. هكذا يتحول (ص1) إلى (س2)، الذي يعد (ص2) الذي يصير (س3)، وهكذا حتى نصل إلى النقطة التي أتعهد فيها بالعقد. فضلاً عن ذلك، نستطيع أن نفترض أن ذلك النوع من العقد، في أنواع معينة من الظروف،

يعد زواجاً. ثم إن الزواج بدوره يعد مكافئاً لجميع أنواع الفوائد والالتزامات والحقوق والواجبات..إلخ. هذه آلية واحدة على استخدام الجهاز لخلق بنى اجتماعية معقدة. وفيها أنت تكرر فقط أو تراكم الآلية واحدة فوق الأخرى. فضلاً عن ذلك، فإن الطرف (ق) -الذي هو السياق ـ في كثير من الحالات، هو نفسه نتيجة فرض سابق معين لوظيفة وضع. هكذا، تستطيع أن تتزوج، مثلاً، في ولاية كاليفورنيا فقط بحضور مسؤول مؤهل. غير أن كون المرء مسؤولاً مؤهلاً، برغم أنه السياق (ق) في استخدام قواعد الزواج، هو نفسه نتيجة فرض وظيفة وضع. والطرف (ق) على مستوى معين هو الطرف (ص) على مستوى آخر. أحد الأفراد (س) كان، تحت الظروف (ق)، قد منح شهادة ليكون المسؤول المؤهل (ص). ولإيجاز هذه النقطة نقول تتمثل آلية من آليات توليد بنى معقدة عن وسيلة بسيطة في الاستخدام المتكرر للوسيلة.

وتكمن السمة الثانية الحاسمة في التوظيف اليومي الواقعي للبنى المؤسساتية في أن الوقائع المؤسساتية لا توجد على حدة، بل في تداخلات معقدة مع بعضها. على سبيل المثال، لا أمتلك نقوداً وحسب. بل لدي نقود اكتسبتها **كمستخدم في ولاية كاليفورنيا**، وأنا أمتلكها في **حسابي المصرفي**، الذي تعودت أن أسدد فيه **ضرائبي الحكومية والفدرالية**، وكذلك **القوائم** التي أدفع بها **لشركات الغاز والكهرباء وللمتعهد ببطاقاتي الائتمانية**. لاحظوا أن جميع هذه التعبيرات المؤكدة،

في الجملة السابقة، هي مصطلحات مؤسساتية. وهي تحيلُ إلى أشكال منسقة متواشجة مختلفة من الواقع المؤسساتي. هكذا نستطيع استخدام هذه الآلية البسيطة لخلق بنية اجتماعية خيالية الغنى بإدخال عمليات الآلية وتشبيكها ببعضها، والتكرارات المعقدة للآلية، بمراكمة الواحد على الآخر.

لكن ذلك كله قد يبقى بالغ الهشاشة. إذ كيف يمكن لنا القيام بأكثر الأشياء من خلال أقلها؟ مرة أخرى، الجواب عن هذا السؤال بالغ التعقيد من حيث التفصيل ولكنه بسيط في صيغته العامة. الجواب أننا ليس لدينا فئات منفصلة تتبادل استبعاد بعضها من الوقائع المؤسساتية والخام. وعند امتلاك وقائع مؤسساتية، فإن الأهمية بأسرها، أو في الأقل الجزء الأكبر من الأهمية، يكمن في فرض السيطرة الاجتماعية على الوقائع الخام. وهكذا ففي التبادل الحالي الذي أشرت إليه، صحيح أنني أعطيت الآخرين قطعاً نقدية أو عرضت أمامهم قطعة من البلاستك [: البطاقة الائتمانية]، ولم يفعلوا سوى أنهم أصدروا بعض الأصوات أمامي، لكن النتيجة هي أنني، عند تبادل الأصوات، أستطيع أن أستقل الطائرة وأطير بها إلى بلدان بعيدة، وهذا يعني تغييراً خاماً لمحل إقامتي الجغرافي. وعلى غرار ذلك، ونتيجة لوظائف وضع كهذه، فأنا أعيش في بيت لا أستطيع أن أعيش فيه من دون هذا. وبعمومية أكثر، بسبب إسناد وظائف وضع، يرمى الناس في السجن، أو يُعدمون، أو يخوضون الحروب. لذلك سيكون من سوء الفهم

أن نفترض أن هناك فئات معزولة ومنفصلة من الوقائع الخام والوقائع المؤسساتية. بل على النقيض من ذلك، لدينا تداخل مقعد من الوقائع الخام والوقائع الاجتماعية. والحقيقة أن الهدف في العادة أو وظيفة البنية المؤسساتية هي أنها تخلق الوقائع الخام وتسيطر عليها. فالواقع المؤسساتي هو مسألة قوى إيجابية وسلبية، بما فيها الحقوق والألقاب والتكريم والسلطة وكذلك الالتزامات والواجبات والفضائح والعقوبات.

حلول للمشكلة ومعضلات

محتفظين بهذا نصب أعيننا، دعونا نحاول حل المشكلة الرئيسة والمعضلات الثلاث التي ذكرتها في بداية هذا الفصل.

كانت المشكلة الرئيسة تتمثل في كيف يمكن أن يوجد واقع موضوعي اجتماعي ومؤسساتي هو واقع لمجرد أننا نعتقد أنه واقع؟ الجواب أن الإسناد الجمعي لوظائف الوضع، وفي المحل الأول الإقرار المتصل والقبول المتواصل على مدار حقب زمنية طويلة، يمكن أن يخلق ويديم واقع الحكومات والنقود والدولة والأمة واللغات وملكية الأملاك الخاصة، والجامعات والأحزاب السياسية وآلاف المؤسسات الأخرى التي قد تبدو أنها لا تقل موضوعية من الناحية المعرفية عن الجيولوجيا ولا تقل دواماً ورسوخاً في أنظارنا عن دوام تكوين الصخور. ولكن مع انسحاب القبول الجمعي، يمكن أن تنهار هذه المؤسسات فجأة، كما شهدنا الانهيار المذهل

للإمبراطورية السوفيتية في غضون شهور، بدءاً من السنة العجيبة 1989.

ننتقل الآن إلى المعضلات الثلاث.

الأولى، ماذا بصدد الإحالة الذاتية؟ ألسنا نمتلك النتيجة القائلة إن هناك مغالطة تحيل إلى ذاتها إذا كان من صلب تعريف النقود أن يُعتقد أنها نقود؟ أعتقد أن المغالطة ليست جدية ومن السهل إزالتها. صحيح أننا نجد أن من الطبيعي أن نقول إن من صلب النقود أن يُعتقد أنها نقود. غير أن كلمة (نقود) لا تكمن وظيفتها في الجوهر في تعريف النقود. إذا اعتُبر شيء ما واستُعمل كوسيط للتبادل، ومخزن للقيمة، ووسيلة لتسديد الديون، وتقديم العطاءات بشكل عام، فهو إذاً نقود. ونحن لا نحتاج إلى كلمة (نقود) لذكر هذه الوقائع. فكلمة (نقود) هي مجرد حامل تلتقي عنده شبكة معقدة من الفعاليات القصدية، والقدرة على تأدية دور في هذه الفعاليات هي التي تشكل جوهر النقود. ولكي يفكر الناس أن شيئاً ما نقود، فإنهم لا يحتاجون إلى استعمال كلمة (نقود) نفسها، بل يستطيعون أن يفكروا بأن الكيان المقصود هو وسيط للتبادل، ومخزن للقيمة، وآلية لتسديد الديون والحصول على الخدمات وغير ذلك.

وتتمثل معضلتنا الثانية في كيف تستطيع هذه الآلية المخلوقة اجتماعياً أن تؤدي وظيفتها سببياً؟ هل يمكن فعلاً أن يكون لها نتائج سببية؟ لقد ألمحتِ الملاحظات التي ذكرتها

سابقاً إلى الجواب عن ذلك، وهي أن القبول الجمعي هو نفسه آلية لخلق القوة. ودعونا نمثل على ذلك بحالة واضحة: إذا قبلنا جمعياً بأن شخصاً ما هو رئيس الولايات المتحدة، إذاً فهو يتمتع بقدر هائل من القوة. فهو يستطيع أن يصوّت ضد ما يرفعه الكونغرس من قوائم، وهو القائد الأعلى للقوات المسلحة الأمريكية، كما أنه يستطيع أن يؤدي عدداً كبيراً من الأفعال الأخرى المتعلقة بممارسة السلطة. والحقيقة أن جميع الوقائع المؤسساتية تتعلق بالسلطة والقوة بطريقة أو أخرى. وهناك قوى إيجابية مثل قوى المنصب الرئاسي، وقوى سلبية مثل واجب المواطنين في دفع الضرائب. وهناك قوى مشروطة مثل حق ضارب كرة البيسبول في التقدم إلى القاعدة الأولى بشرط أن ترمى له الكرة أربع مرات، وهناك تخويل تشريفي بالقوة، كما حين يُمنح شخص ما شهادة فخرية من إحدى الجامعات.

والمعضلة الثالثة هي ما دور اللغة في خلق الواقع المؤسساتي؟ يتمثل أوضح استخدام، وإن كان استخداماً محيراً، للغة في بناء الواقع المؤسساتي في أننا نستطيع في الغالب أن نخلق الوقائع الاجتماعية عن طريق منطوق أدائي. نستطيع أن نستخدم شخصاً بالقول: «أنت مقبول في العمل». نستطيع أن نعلن الحرب بالقول: «الحرب معلنة»، إلى غير ذلك، بما يشمل عدداً كبيراً جداً من الحالات. كيف يمكن ذلك؟ الجواب أن الطرف (س) غالباً ما يكون في قواعدنا

المكونة هو نفسه فعلاً كلامياً. لذلك حين أقول: «من هنا فإنني أعطي وأورث سيارتي إلى إبن أخي»، في سياق مناسب، فإنني فعلاً أعطي سيارتي وأورثها إلى إبن أخي. والقول في السياق الصحيح (ق): «الحرب معلنة» هو فعلاً إعلان للحرب. فهو يخلق واقعة اجتماعية حول اندلاع حالة حرب بين بلدين. وهكذا فإن دوراً من أدوار اللغة التي يمكن تفسيرها بسهولة يكمن في استخدام الأفعال الأدائية في خلق الوقائع المؤسساتية. والنقطة العامة هي أنه حيثما يكون الطرف (س) فعلاً كلامياً، فإن أداء ذلك الفعل الكلامي هو أدائي بمعنى أنه يخلق الواقعة الاجتماعية التي يسميها الشخص (ص).

يبقى أن ذلك لا يجيب عن السؤال الأعمق: لماذا نشعر على العموم أن اللغة تؤدي دوراً مختلفاً في الواقع المؤسساتي عما تؤديه في الواقع الفيزيائي الخام؟ كيف نستخدم، في الواقع المؤسساتي، اللغة ليس فقط لوصف الوقائع الموصوفة نفسها، بل لخلقها جزئياً أيضاً؟ يعتمد الجواب الذي سأقترحه على حقيقة أن الجانب الترميزي للغة جوهري لبناء الواقع المؤسساتي، بينما هو غير جوهري في الواقع الخام، لأن النقلة التي نتفق فيها على اعتبار الطرف (س) يمتلك الوضع (ص) هي أصلاً نقلة ترميزية. وسنناقش هذه القضية بتفصيل أكثر في الفصل القادم.

وها هي خلاصة مسعانا في تفسير موقعنا وبيان الحد

الذي وصلنا إليه. هناك واقع موضوعي يوجد بمعزل عنا بالكامل، توجد فيه الأشياء على نحو مستقل عن الملاحظ، وتكون أحكامنا عن ذلك الواقع حقيقية أو زائفة استناداً إلى الطريقة التي نمثل بها كيف توجد الأشياء بدقة. ويتألف ذلك الواقع من دقائق فيزياوية في حقول القوة. وتنتظم الدقائق في العادة في منظومات أكبر. وإحدى تلك المنظومات هي منظومتنا الشمسية الصغرى، بما فيها كوكبنا الأرضي بوصفه نظاماً فرعياً. وعلى سطح الكوكب الذي نعيش فيه، فإن بعض الأنظمة التي تتكون في الغالب من نويات قائمة على الكاربون هي الأنظمة الحية التي تشكل أعضاءً للأنواع التي تطورت وارتقت عبر حقب زمنية طويلة. بعض هذه الأنظمة الحية هي الحيوانات، وبعض الحيوانات لديها أجهزة عصبية، وبعض الأجهزة العصبية يمكن أن تتسبب في الشعور وتغذيته. وفي العادة فإن الحيوانات الشعورية الواعية تمتلك القصدية.

وبمجرد أن يكون نوع معين قادراً على الشعور والقصدية، فإن القصدية الجمعية ليست بالخطوة البعيدة. وإني ليذهب بي التخمين إلى أن جميع الأنواع الحيوانية الواعية القصدوية تمتلك صورة من صور القصدية الجمعية، غير أني لا أعرف ما يكفي عن الإثنولوجيا والبيولوجيا الحيوانية، لكي أجعل ذلك أكثر من مجرد تخمين. ومع القصدية الجمعية يمتلك النوع تلقائياً وقائع اجتماعية وواقعاً اجتماعياً. فالشعور والقصدية جزءان واقعيان مستقلان عن الملاحظ من العالم الواقعي،

لكنهما يعطيان الحيوانات القدرة على خلق ظواهر تعتمد على الملاحظ. وتكمن الوظائف بين هذه الظواهر التي تعتمد على الملاحظ. ويمتلك كثير من الأنواع القدرة على إسناد الوظائف للأشياء. لكن القدرة التي يتفرد بها الإنسان هي القدرة على فرض وظائف الوضع، وبالتالي على خلق الوقائع المؤسساتية. وتتطلب وظائف الوضع وجود اللغة أو في الأقل وجود قدرة على الترميز شبيهة باللغة.

* * *

(6)

كيف تعمل اللغة

الكلام بوصفه نوعاً من الفعل الإنساني

في الفصول السابقة، ناقشنا بعض الظواهر المذهلة. من هذه الظواهر كان وجود الشعور في عالم يتركب من دقائق فيزياوية تماماً. وظاهرة أخرى تتعلق بقدرة العقل الملحوظة على توجيه نفسه إلى أهداف وحالات في العالم بمعزل عنه. وثالثة كانت قدرة العقول، وهي تتعاون في فعلها، على خلق واقع اجتماعي موضوعي. وسنناقش في هذا الفصل، أيضاً، ظاهرة مذهلة، ألا وهي وجود الاتصال اللغوي الإنساني.

ربما تتوفر أبسط طريقة في توجيه الانتباه إلى الخاصية المذهلة للغة في تذكير أنفسنا بالواقعة التالية: في الجزء الأدنى من وجهك ووجهي هناك تجويف ينفتح بوساطة قطعة نسيج مفصلية. بين الحين والآخر، ينفتح هذا التجويف وتصدر عنه أنواع من الأصوات. في أغلب الحالات، تحدث هذه الأصوات نتيجة مرور الهواء فوق مجموعة من الأوتار المغشاة بالمخاط في الحنجرة. من وجهة نظر فيزياوية محض، فإن

النفثات السمعية التي تنتجها هذه الظواهر الفيزيائية والفيزيولوجية عديمة القيمة. مع ذلك فهي تمتاز بسمات مميزة. لأن النفثة السمعية التي تصدر من فمي يمكن أن تكون حكماً أو سؤالاً أو تفسيراً أو أمراً أو تحذيراً أو طلباً أو وعداً وهكذا، أو عدداً كبيراً جداً من الاحتمالات الأخرى. فضلاً عن ذلك، فإن ما يصدر من فمي يمكن أن يكون صادقاً أو زائفاً أو مملاً، أو مضجراً أو مثيراً أو أصيلاً، أو غبياً، أو فقط غير ذي صلة. والآن فإن الشيء المميز هو ما نحصل عليه من النفثة السمعية لهذه الخواص الدلالية المحيرة، التي لا تشمل الظواهر البلاغية واللغوية فحسب، بل حتى السياسية والأدبية وبقية أنواع الظواهر الثقافية الأخرى. كيف تعمل؟ كيف ننتقل من الفيزياء إلى الدلاليات؟ هذا هو السؤال الذي أناقشه في هذا الفصل.

الأفعال الكلامية

الأفعال التمريرية والأفعال التاثيرية

حينما أنفث واحدة من تلك النفثات السمعية في موقف كلامي اعتيادي، فيمكن القول إنني أؤدي فعلاً كلامياً. وتقع الأفعال الكلامية في عدة أنواع. فبوساطة هذه النفثات السمعية، أصدر حكماً، أو أسأل سؤالاً، أو أصدر أمراً، أو أطلب طلباً، أو أفسّر مشكلة علمية، أو أتنبأ بحدث في المستقبل. وقد عُمِّدت جميع هذه الأفعال الكلامية وبعض

الأمثلة المشابهة لها من لدن الفيلسوف البريطاني ج. ل. أوستن بإسم «الأفعال التمريرية» (illocutionary acts). والفعل التمريري هو أصغر وحدة مكتملة في الاتصال اللغوي الإنساني. وحينما نتكلم أو نكتب لبعضنا فإننا نؤدي أفعالاً تمريرية[1].

ونحتاج أن نميز الأفعال التمريرية، التي هي الغاية الخاصة من تحليلنا، عن الآثار والنتائج التي يمكن أن تسفر عنها الأفعال التمريرية في المستمعين. فمثلاً، من خلال **أمرك** بأن تفعل شيئاً، **أدفعك** إلى أن تقوم به، ومن خلال **المجادلة** معك، قد أتمكن من **حثك**، وحين أصدر **حكماً**، قد **أقنعك**، ومن خلال **رواية قصة**، قد **أذهلك**. في هذه الأمثلة، يتعرض الأول من كل زوج من الأفعال لذكر فعل تمريري أو أفعال تمريرية، وتذكر العبارة الفعلية الثانية أثر ذلك الفعل التمريري على المستمع، كالحث أو الإقناع أو توقع أن يقوم شخص ما بشيء ما. وقد عمّد أوستن، مبتكر هذا الجهاز الاصطلاحي، هذه الأفعال بأنها ذات علاقة بنتائج إضافية تتخطى الاتصال اللغوي بوصفها «أفعالاً تأثيرية» (perlocutionary). ولذلك فإن تمييزنا الأول هو بين الفعل التمريري الذي هو الهدف الحقيقي من تحليلنا، والفعل التأثيري، الذي له علاقة بالنتائج الأخرى أو الآثار المترتبة على أفعالنا، سواء أكانت أفعالاً تمريرية أو

---

(1) ج. ل. أوستن: كيفية أداء الأشياء بالكلمات، مطبعة جامعة هارفرد، 1962.

غيرها، على المستمعين. نمطياً، يجب أن تؤدى الأفعال التمريرية قصدياً. إذا لم تقصد أن تعطي وعداً، أو تصدر حكماً، إذاً فأنت لم تطلق وعداً أو حكماً. غير أن الأفعال التأثيرية لا يجب أن تؤدى قصدياً بالضرورة. قد تقنع شخصاً بشيء ما، أو تدفعه إلى فعل شيء، أو تزعجه، أو تحيره دون أن تقصد ذلك. وكون الأفعال التمريرية هي قصدية في الجوهر، بينما الأفعال التأثيرية قد تكون وقد لا تكون قصدية، هي نتيجة مترتبة على كون الفعل التمريري هو وحدة المعنى في الاتصال. حين يقول المتكلم شيئاً ما، وهو يعني بما يقوله شيئاً، ويحاول توصيل ما يعنيه للمستمع، فإنه إذا أفلح سيكون قد أدى فعلاً تمريرياً. فالأفعال التمريرية والمعنى والقصد ترتبط جميعاً معاً بطرائق أفسرها في هذا الفصل.

بالإضافة إلى التمييز بين الأفعال التمريرية والأفعال التأثيرية، نحتاج أيضاً أن نجري تمييزاً في داخل الفعل التمريري بين محتوى الفعل والنمط الذي يكون عليه الفعل. وهذا التمييز يناظر تماماً التميز الذي أجريناه في الفصل الرابع بين محتوى القضية أو المحتوى الخبري لحالة قصدية والنمط الذي تكون عليه الحالة القصدية. وبغية تناول مثال واضح، تأمل الفروق بين منطوقات هذه الجمل:

لتتركِ الغرفة رجاءً.

هل ستترك الغرفة رجاءً؟

ستترك الغرفة.

تشترك هذه المنطوقات بشيء ما، وهو تحديداً، أن كلاً منها ينطوي على تعبير عن قضية أو خبر، وهو أنك ستترك الغرفة. وفي كل منطوق، هناك شيء ما مختلف عن المنطوقين الآخرين. الأول طلب، والثاني سؤال، والثالث توقع. وبما يوازي التمييز في نظريتنا عن القصدية بين محتوى الحالة القصدية والنمط الذي تكون عليه الحالة القصدية، نحتاج إلى تمييز بين محتوى الفعل التمريري والقوة التأثيرية التي يمتلكها، أو لنقل بعبارة مشابهة، النمط الذي يكون عليه الفعل التأثيري. وبما يتناسب مع الأغراض التي نرمي إليها في تحليلنا يمكننا تمثيل بنية الأفعال التمريرية بوصفها ق(خ)، حيث تمثل ق القوة التمريرية، وخ المحتوى الخبري. وهذا يعني أننا نستطيع أن نعزل جزء الفعل الكلامي الذي يشكل نمطه التمريري أو قوته التمريرية عن الجزء الذي يشكل محتواه الخبري.

إذا وضعنا كل هذا نصب أعيننا، فقد عزلنا الآن هدف تحليلنا بدقة أكثر قليلاً مما كان لدينا في بداية هذا الفصل. والسؤال الآن هو التالي: كيف نصل من خلال الأصوات التي نصدرها إلى الفعل التمريري؟ لدى الوهلة الأولى، قد يبدو هذا السؤال مختلفاً عن السؤالين التقليديين اللذين يشكلان أساس فلسفة اللغة. والسؤالان التقليديان هما التاليان: «كيف ترتبط اللغة بالواقع؟» و«ما المعنى؟». لكني أعتقد أن سؤالي، في أعماقه، والسؤالين التقليديين سؤال واحد بعينه، لأن السؤال: «كيف نصل من الصوت إلى نمط الفعل التمريري؟»

هو في الحقيقة السؤال نفسه: «كيف يضفي العقل المعنى على العلامات والأصوات المجردة؟». وستعطينا الإجابة عن هذا السؤال تحليلاً لمفهوم المعنى نستطيع استعماله لتفسير الكيفية التي ترتبط بها اللغة بالواقع. ترتبط اللغة بالواقع بفضل المعنى، لكن المعنى هو خاصيةٌ تحوِّل المنطوقات المجردة إلى أفعال تمريرية. والأفعال التمريرية ذات معنى بدلالة خاصة جداً للكلمة، وهذا النمط من المعنوية هو الذي يمكِّنُ اللغة من الارتباط بالواقع. وهكذا فإن الأسئلة الثلاثة، في أعماقها، إذا ما فُهِمتْ فهماً مناسباً: «ما المعنى؟» و«كيف ترتبط اللغة بالواقع؟» و«ما طبيعة الفعل التمريري؟» هي سؤال واحد بعينه. وكما سنرى، تهتمّ الأسئلة الثلاثة بالكيفية التي يفرض فيها العقل القصدية على الأصوات والعلامات، وبالتالي يهبها المعاني، وبفعله هذا، يربطها بالواقع.

معاني «المعنى»

من حيث التناول، فإن الكلمات «يعني» و«معنى» و«ذو معنى»، وما أشبهها، هي كلمات غامضة في اللغة الإنكليزية. فكروا بتكرار هذه التعبيرات في الجمل الآتية:

1 ـ أنت تعني لي الكثير، يا صديقي.

2 ـ صارت الحياة عديمة المعنى بعد هزيمة الجمهوريين.

3 ـ نادراً ما يتضح معنى الأحداث التاريخية في زمن الحدث.

4 ـ لم أعنِ أن أؤذيك.

5 ـ الجملة الألمانية (Es regent) تعني «إنها تمطر».

6 ـ حين قال فردريك (Es regent) فقد كان يعني «أنها تمطر».

لن أقول شيئاً عن دلالات «المعنى» في الجمل الأربع الأولى باستثناء القول إنها ليست الدلالات الجوهرية في فهم «المعنى» بدلالته اللغوية. ولأغراض بحثنا، أريد أن أتوقف عند الجملتين الخامسة والسادسة، لأنهما توضحان أنماط المعنى التي أهتم بها أكثر من سواها في هذا الفصل. ومن الاعتيادي والصحيح أن نصف نمط التمييز بين الجملتين الخامسة والسادسة بأنه تمييز بين **معنى الجملة** أو **معنى الكلمة** من ناحية، **ومعنى المتكلم** أو **معنى المنطوق** من ناحية ثانية. فللجمل والكلمات معانٍ بوصفها أجزاءً من الجملة. ويتحدد معنى الجملة بمعاني الكلمات والترتيب النحوي للكلمة في الجملة. غير أن ما **يعنيه المتكلم بمنطوق** الجملة يعتمد، ضمن حدود معينة، على مقاصده. وأقول «ضمن حدود معينة» لأنك لا تستطيع أن تقول أي شيء وتعني كل ما يحلو لك. لا تستطيع، مثلاً، أن تقول: «اثنان زائداً اثنين تساويان أربعة»، لتعني أن شكسبير كان شاعراً ومسرحياً ممتازاً. في الأقل لا تستطيع أن تعني ذلك دون مزيد من التهيئة المناسبة. ومعنى الجملة هو بالكامل مسألة أعراف اللغة. غير أن الجمل هي أدوات للتفاهم والكلام. وهكذا برغم أن اللغة تمارس الإكراه

على معنى المتكلم، فإن معنى المتكلم يبقى الصورة الأولية للمعنى اللغوي، لأن المعنى اللغوي للجمل يؤدي وظيفة تمكين متكلمي اللغة من استعمال الجمل لكي يعنوا بها شيئاً في المنطوقات. ومعنى منطوق المتكلم هو الفكرة الأولية عن المعنى لأغراضنا في تحليل وظائف اللغة.

فيما تبقى من هذا الفصل، حين أتفحص السؤال: «ما المعنى؟» سأطرح السؤال: «ما هو معنى المتكلم؟». وفي ضوء النقاش في الجزء السابق من هذا الفصل، يمكن الآن إعادة صياغة هذا السؤال على النحو التالي: «كيف يستطيع المتكلمون أن يفرضوا المعنى على الأصوات المجردة التي تصدر من أفواههم، أو العلامات التي تدوَّن على الورق؟».

قد يبدو هذا السؤال سؤالاً بريئاً، ولكن في الواقع جرى جدال مستفيض وهائل ولا نهاية له في التراث الفلسفي حول هذه القضية بالذات. ولا أريد أن أعطي الانطباع بأن هذا السؤال سهل نوعاً ما، أو أن إجابتي عنه قاطعة. برغم ذلك، سأمضي، لأغراضنا الحالية، إلى طي صفحة تلك الجدالات التقليدية جميعاً، لأعطي ما أرى أنه الجواب الصحيح عن السؤال المطروح.

يكمن المفتاح لفهم المعنى فيما يأتي: المعنى هو شكل قصدية مشتقة. والقصدية الأصيلة أو الداخلية في فكر المتكلم تتحول إلى كلمات وجمل وعلامات ورموز..إلخ. إذا ما أُحسِنَ النطق بهذه الكلمات والجمل والعلامات والرموز، بحيث

تكون ذات معنى، فإنها تنطوي على قصدية مشتقة من أفكار المتكلم. فهي لا تنطوي على مجرد معنى لغوي تقليدي فحسب، بل على معنى يقصده المتكلم أيضاً. ويمكن للمتكلم أن يستعمل القصدية التقليدية للكلمات والجمل في اللغة لتأدية فعل كلامي. وحين يؤدي المتكلم فعلاً كلامياً، فإنه يفرض قصديته على هذه الرموز. كيف يمكن القيام بذلك بالضبط؟ لقد رأينا سابقاً في مناقشتنا للقصدية أن شروط الإشباع، بالمعنى الذي حاولت تفسيره، هي المفتاح لفهم القصدية. من هنا، فحين يقول المتكلم شيئاً ويعني آخر، فإنه يؤدي فعلاً قصدياً، ويكون إنتاجه الأصوات جزءاً من شروط إشباع هذا القصد في صنع المنطوق. ولكن حين يخلق منطوقاً ذا معنى، فهو يفرض شروط الإشباع على هذه الأصوات والعلامات. وهكذا فهو بخلقه منطوقاً ذا معنى، **يفرض شروط إشباع على شروط الإشباع.**

هذه هي السمة الجوهرية للمعنى، وسأحاول تفسيرها بمزيد من التفصيل. لنفترض، مثلاً، أن متكلماً ألمانياً، إسمه فردريك، يقول قصدياً: (Es regent)، وهو يعنيها. سيكون قد أدى فعلاً معقداً بشروط إشباع متعددة. الأول أنه قصد أن ينطق بالجملة، وكان ذلك المنطوق شرطاً لإشباع هذا الجزء من قصده المعقد. لكن الثاني، لأنه لم يقصد فقط نطق الجملة، بل كان يعنيها أيضاً، أي أنه كان يعني أنها تمطر، اكتسب المنطوق شروط إشباع خاصة به. فلا يتمّ إشباع هذا المنطوق إلا إذا

كانت تمطر حقاً. فشروط إشباع المنطوق هي شروط الصدق. ويكون المنطوق صادقاً أو زائفاً بالاستناد إلى ما إذا كان العالم يتطابق مع ما يمثله فردريك قصدياً حين يصدر المنطوق. ولذلك ينطوي قصد فردريك على جزئين في الأقل: قصد توليد المنطوق وقصد أن ينطوي المنطوق على بعض شروط الإشباع. ولكن ما دام المنطوق هو شرط إشباع الجزء الأول من قصده، فإن قصد معناه بأسره كان القصد منه أن يفرض شروط إشباع على شروط الإشباع. فضلاً عن ذلك، فإنه إذا كان يقصد الاتصال بمستمع ما، فيجب أن يكون لديه طرف ثالث لقصده في أداء الفعل الكلامي، وهو القصد المتمثل في أن المستمع يجب أن يفهم مما يقوله أنها تمطر. غير أن هذا القصد الثالث، القصد الاتصالي، يجب أن يكون قصداً يتعرف عليه المستمع في قصديه الأولين. وشروط إشباع قصد الاتصال هي أن المستمع يجب أن يعرف أنه نطق بالجملة قصدياً، وأنها تمتلك شروط الإشباع التي فرضها المتكلم قصدياً عليها. وسوف أقول المزيد عن الاتصال في المقطع التالي.

مناقشة المعنى هي القضية المفتاحية للفصل الحاضر، وبغية إضفاء مزيد من الوضوح على هذا الموقف، أودّ أن أتناول المشكلة خطوة فخطوة من خلال تقديم مثال آخر. افترضوا أنني أتعلم الألمانية. وافترضوا أنني كثيراً ما أردد هذا القول تحت رشاش الماء في الحمام، أو حين أتجول في الأيام الممطرة: (Es regent, es regent, es regent). في مثل

هذه الحالة، لا أفعل شيئاً سوى ممارسة التعلم على التلفظ بالألمانية، وأنا لا أعني في الحقيقة أنها تمطر. إذاً ما الفرق بين قول شيء ما وأنت تعنيه، من ناحية، وقول شيء ما دون أن تعنيه، من ناحية أخرى؟ إذا تذكرنا الشعار الذي رفعناه في الفصل الرابع، فيجب أن ننظر إلى شروط الإشباع. وحينئذ نجد أن شروط الإشباع للقصدين، القول والمعنى، مختلفة تماماً. شروط إشباع قصدي حين أقول شيئاً ما دون أن أعنيه هي فقط أن يتسبب قصدي بوجود منطوق من نوع ما، نوع يتوافق مع قواعد التلفظ في الألمانية. ولكن ما هي شروط إشباع قصدي حين أعني فعلاً ما أقول؟

افترضوا أنني تعلمت قليلاً من الألمانية فعلاً، وأن شخصاً ما سألني سؤالاً أعرف أنه يعني: «كيف الجو اليوم؟» (Wie ist das Wetter heute?). أجيبه: (Es regent). الآن لديَّ القصد السابق بعينه في أن أولّد منطوق جملة ألمانية، ولكن لديَّ أيضاً قصد معنى. ما هو قصد المعنى هذا؟ من الطبيعي أن يأخذنا إغراء القول بأن قصد المعنى هو في حقيقته الحالة التي يجب أن تمطر فيها حين أنطق بجملة (Es regent). غير أن هذا ليس صحيحاً تماماً، لأن من الممكن أن يقول المرء شيئاً ما وأن يعني ما يقوله ويظل مرائياً. باختصار، من الممكن أن يكذب. ولذلك نحتاج إلى تفسير مقاصد للمعنى يوضح كيف يمكن لي أن أقول شيئاً وأعنيه، حيث يكون قصد معناي هو نفسه سواء أكنت كاذباً أو مرائياً.

في النبذة عن القصدية، رأينا أن الحالات القصدية لديها شروط إشباع. فقصد المعنى هو القصد الذي يجب أن يكون فيه لمنطوق المرء شروط إشباع إضافية. ولكن ما دام المنطوق نفسه هو شروط إشباع لخلق المنطوق، فإن قصد المعنى يساوي أن ينطوي القصد على شروط الإشباع، أي أنه يجب أن يكون للمنطوق نفسه شروط إشباع، هي في هذه الحالة، شروط الصدق. ما أقصده حين أقول: (Es regent) يجب أن يمتلك شروط الصدق، وهكذا فحين أقوله وأعنيه، فأنا أتعهد بحقيقته. وتظل هذه النقطة سواء كنت صادقاً أو كاذباً. وكل من الصادق والكاذب يتعهد برواية الحقيقة. لكن يكمن الفرق بينهما في أن الكاذب لا يفي بتعهداته. ولذلك يساوي قصد المعنى في أن أقول (Es regent)، بالإضافة إلى شرط إشباع قصدي لإنتاج ذلك المنطوق، وهو المنطوق الذي لديه الآن شروط إشباعه. حين أقول شيئاً وأعنيه، أتعهد بحقيقة ما أقول. ويصح هذا سواء أكنت مخلصاً أو مرائياً.

المعنى والاتصال

لقد تحدثت حتى الآن عن قصد المعنى. ولكن بالطبع، إذا كنت أجيب فقط عن سؤال يتعلق بالطقس، فأنا أقصد أكثر من ذلك أن يكون منطوقي ذا معنى بحيث تكون له شروط صدق وشروط إشباع أخرى. إذا كنت أجيب عن سؤال، فأنا أقصد توصيل إجابة للمستمع. ولا يجب خلط قصد التكلم المحمّل بالمعنى والفائدة في الكلمات بقصد توصيل ذلك

المعنى للمستمع. في العادة تتمثل نقطة التكلم بأسرها في الاتصال بالمستمع، بيد أن قصد الاتصال لا يتماهى بقصد المعنى ـ أي القصد الذي يجب أن ينطوي فيه المنطوق على شروط الصدق وشروط إشباع أخرى.

ما هو إذاً القصد من الاتصال؟ للإجابة عن هذا السؤال، سأقتبس وأراجع بعض الأفكار من بول غرايس[1]. لقد رأى غرايس مصيباً أننا حين نتصل بالناس، فنحن نفلح في توليد فهم لديهم بجعلهم يتعرفون على قصدنا في توليد ذلك الفهم. والاتصال فعل خاص بين الأفعال الإنسانية التي ننجح فيها في توليد أثر مقصود على المستمع بجعل المستمع يتعرف على قصد توليد ذلك الأثر نفسه. وليست هذه الحالة عامة في الفعل الإنساني. ونحن لا ننجح في أفعالنا بمجرد جعل الآخرين يتعرفون على ما نحاول القيام به. لا أستطيع، مثلاً، أن أفوز في سباق، أو أصير رئيساً للولايات المتحدة بمجرد جعل الناس يتعرفون على قصدي في الفوز بالسباق أو في أن أصير رئيساً. ولكن حينما أحاول أن أخبر أحداً أنها تمطر، فأنا أنجح في إخبارهم حالما يتعرفون على أنني أحاول إخبارهم بشيء، وأن ما أحاول إخبارهم به هو بالضبط ما يجري. أستطيع، على سبيل المثال، إخبارهم أنها تمطر فقط بجعلهم يتعرفون على قصدي في إخبارهم أنها تمطر.

(1) بول غرايس: المعنى، في **المجلة الفلسفية**، تموز، 1957، 377 ـ 88.

كيف يعمل ذلك؟ حين أقصد الاتصال، أقصد أن أولّد فهماً. لكن الفهم سيكمن في قبضة معناي. وهكذا فقصد الاتصال هو القصد الذي يتعرف فيه المستمع إلى معناي، أي أنه يفهمني. غير أن ما يعادل في قولي (Es regent) وأنا أعنيها وأقصد أن أوصل للمستمع أنها تمطر، هو القصد الذي يجب أن يتعرف فيه المستمع على قصد معناي. فقصد الاتصال هو قصد أن أولّد لدى المستمع المعرفة بمعناي بجعله يتعرف على قصدي في توليد تلك المعرفة عنده. وهكذا ففي متابعة خطوات منطوق جملة (Es regent)، فإن معنى المتكلم لديَّ وقصد اتصالي يعنيان ما يأتي. أنطق جملة (Es regent) بالمقاصد التالية:

1 ـ يجب أن أنطق الجملة الألمانية نطقاً صحيحاً بمعناها التقليدي،

2 ـ يجب أن ينطوي منطوقي على شروط إشباع، وهي تحديداً، شرط الصدق في كونها تمطر حقاً،

3 ـ يجب أن يتعرف المستمع على القصد 2، ويجب أن يتعرف على القصد 2 عن طريق تعرفه على القصد 1 ومعرفته بأعراف اللغة الألمانية.

إذا تعرف المستمع على القصد 1 والقصد 2، فسأفلح في تحقيق القصد . 3 وهذا يعني أن المستمع إذا كان يعرف اللغة، وتعرف على قصدي في توليد جملة في اللغة، وتعرف أنني لا

أحاول مجرد النطق بتلك الجملة بل إنني أعني ما أقوله أيضاً، سأكون قد أفلحت في توصيلي للمستمع أنها تمطر.

لاحظوا أن هذا التحليل مستقل ولا علاقة له بكوني أنقل الحقيقة أو أكذب، أي بكوني مخلصاً أو مرائياً. بل إنني سأفلح في إصدار هذا الحكم بكونها تمطر حتى لو كنت كاذباً. وهذه مسألة جوهرية: حتى لو كنت كاذباً، فإنني بقولي شيئاً ما وأنا أعني ما أقوله، أتعهد بحقيقة ما أقول. ولذلك فإنني أتعهد بالحقيقة حتى لو كنت واقعياً أؤمن بأن ما أقوله زائف.

أنواع متعددة من الأفعال الكلامية .

في تحليل اللغة الذي قدمته، تتمثل الوحدة الأساسية في الفعل الكلامي. وقد قدمت سابقاً في هذا الفصل نماذج متعددة على الأفعال الكلامية: الأحكام التقريرية، والأوامر والمواعيد..إلخ. لكن هذا يثير السؤال عن عدد أنماط الأفعال الكلامية، فكم عدد أنماط الأفعال التمريرية؟ كم عدد أنواع شروط الإشباع التي نستطيع فرضها على شروط الإشباع؟ للغة صنوف لا حصر لها من الاستعمالات. ونحن نستطيع أن نختلق النكات، ونروي القصص، ونصدر التعليمات والوصفات، ونولد التفسيرات العلمية المعقدة أو الصيغ الرياضية، أو نكتب القصائد أو الأعمال القصصية. على أنه يبدو لي أن هناك عدداً محدداً من الأمور التي نستطيع القيام

بها في مجال الفعل التمريري. ولأن بنية الفعل التمريري، كما رأينا، هي ق(خ)، حيث تشير ق إلى القوة التمريرية، وخ إلى المحتوى الخبري، فإن السؤال: «كم عدد أنماط الأفعال التمريرية؟» هو بعينه السؤال: «كم هو عدد أنماط ق؟». يمكن أن يتنوع المحتوى الخبري أنواعاً لا حصر لها، لكننا، إذا توخينا الدقة، نستطيع تحليله إلى عوامل محددة، لأن المحتوى الخبري نفسه يمكن أن يرد في أنواع مختلفة من الأفعال التمريرية كما أوضحت مناقشتنا السابقة. هكذا ضيّقنا من دائرة السؤال الآن بحيث صار «كم هو عدد أنماط خ؟». وقد يبدو أن نبدأ الإجابة عنه من النظر إلى الأفعال المختلفة التي تدلّ على الأفعال التمريرية في اللغة الإنجليزية، مثل: **يذكر، يحذر، يأمر، يعد، يلتمس، يدعو، يتعاقد، يضمن، يعتذر، يشكو**. ولكننا لو قمنا بذلك لوجدنا صنوفاً مذهلة من الأفعال، تعطي الانطباع بوجود عدد لا حصر له من أنماط الأفعال التمريرية.

هناك طريقة للتغلب على هذه المشكلة بمحاولة التركيز على بعض السمات المشتركة. وللقيام بذلك، أحتاج أن أقدم فكرة «النقطة التمريرية». والنقطة التمريرية لفعل كلامي معين هي نقطته أو الغرض الذي يصير بفضله ذلك الفعل من ذلك النوع. هكذا، مثلاً، يمكن لشخص ما أن يصدر أمراً لعدد من الأسباب المختلفة، أو بعدد من الدرجات المتفاوتة في الفورية، ولكنه بقدر ما يوصف وصفاً صحيحاً بأنه أمر،

وبالتالي من حيث هو أمر، يعدُّ محاولة لجعل المستمع يقوم بشيء ما. وحين يعطي شخص ما وعداً، يمكن له أو لها أن يعطي الوعد لأسباب مختلفة، وبدرجات متفاوتة من القوة. ولكنه بقدر ما يكون وعداً، أو من حيث هو وعد، يعدُّ التزاماً أو تعهداً بالتزام ما من جانب المتكلم للقيام بشيء ما للمستمع. وسيلاحظ القارئ الحذر أن تعبير (يُعَدُّ)، الذي كررنا استخدامه مراراً في الفصل الخامس، قد عاود الظهور في مناقشتنا الأفعال التمريرية، وهذا ليس بالشيء العرضي العابر. ففكرة النقطة التمريرية هي فكرة ماذا يعدُّ المنطوق، من حيث تحدده القواعد المكوِّنة للأفعال الكلامية. وهكذا فإن أداء أفعال تمريرية يعني فرض نمط خاص بوظيفة الوضع.

فضلاً عن ذلك، فإن النقطة التمريرية لفعل كلامي تربطه بنظرية القصدية التي شرحناها في الفصل الرابع. تحدد النقطة الكلامية كلاً من اتجاه الملاءمة وما هي الحالة القصدية المعبَّر عنها في أداء الفعل الكلامي. هكذا، مثلاً، إذا أطلقت وعداً، فأنا أعبِّرُ بالضرورة عن قصدي للقيام بالشيء الذي وعدت بالقيام به. إذا وعدت بأن أجيء إلى حفلتكم، فأنا أعبر بالضرورة عن قصد المجيء إلى حفلتكم. وهذا يعني أنني أعبِّر عن حالة قصدية مرافقة للمحتوى الخبري نفسه بوصفه الفعل الكلامي نفسه، وأن تلك الحالة القصدية، وهي أنني أنوي المجيء إلى حفلتكم، هي شرط الحقيقة على الفعل الكلامي. أي أن فكرة النقطة التمريرية، باختصار، تحمل معها تلقائياً

فكرتين أخريين هما فكرة اتجاه الملاءمة وفكرة الحالة القصدية التي تشكل شرط الصدق على الفعل الكلامي.

والآن فلنعد إلى سؤالنا. «كم هو عدد أنماط ق، أي كم عدد أنماط الأفعال التمريرية؟» يمكن تضييقه ليصير: «كم عدد أنماط النقاط التمريرية؟». إذا أخذنا بفكرة النقطة التمريرية وما تتضمنه من أفكار عن شرط الصدق المعبر عنه واتجاه الملاءمة باعتبارها أدوات أساسية لتحليلنا، إذاً يبدو لي أن هناك عدداً محدداً من الأمور التي يمكن أن نقوم بها عن طريق تأدية أفعال تمريرية، وأن هذه الأفعال تحددها بنية العقل. بعبارة وجيزة، ما دام العقل يخلق المعنى بفرضه شروط إشباع على شروط إشباع، إذاً فالحدود إلى المعنى تضعها حدود العقل. فما هي تلك الحدود؟

هناك خمسة أنماط مختلفة، وخمسة فقط، من النقاط التمريرية:

(1) هناك أولاً النقطة التمريرية **الإثباتية**. ونقطة الفعل الكلامي الإثباتي هو التعهد للمستمع بحقيقة الخبر. فهي أن نقدم الخبر بوصفه تمثيلاً لحالة موجودة في العالم. ومن أمثلتها الأحكام التقريرية والأوصاف الطبية والتصنيفات والتفسيرات. وتنطوي جميع الإثباتيات على اتجاه ملاءمة من الكلمة إلى العالم، وشرط الصدق في الإثباتيات هو دائماً الاعتقاد. فكل إثبات هو تعبير عن اعتقاد. وأبسط اختبار لتحديد هوية الإثبات هو أن نسأل ما إذا كان المنطوق صادقاً

أو زائفاً بالمعنى الحرفي. ولأن للإثباتيات اتجاه ملاءمة من الكلمة إلى العالم، فهي يمكن أن تكون صادقة أو زائفة.

(2) النقطة التمريرية الثانية هي **التوجيهية**. والنقطة التمريرية في التوجيهيات هي محاولة جعل المستمع يتصرف بطريقة تجعل من تصرفه متلائماً مع المحتوى الخبري للتوجيه. وتتوفر النماذج على التوجيهيات في الأوامر والنواهي والطلبات. واتجاه الملاءمة هو دائماً من العالم إلى الكلمة، وشرط الصدق النفسي المعبر عنه هو دائماً الرغبة. كل توجيه هو تعبير عن رغبة بأن يقوم المستمع بالفعل الموجَّه به. والتوجيهيات من طراز الأوامر والطلبات لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، لكن يمكن أن تطاع أو تهمل، أو يخضع لها أو تستنكر. . . إلخ.

(3) النقطة التمريرية الثالثة هي **الإلزامية**. وكل إلزامي هو تعهد من المتكلم لمباشرة مساق الفعل الممثل في المحتوى الخبري. وتتوفر نماذج على الإلزاميات في المواعيد والنذور والرهون والعقود والضمانات. والتهديد إلزامي أيضاً، ولكنه بخلاف بقية النماذج، ضد مصلحة المستمع ولا يعود عليه بالنفع. واتجاه الملاءمة في الإلزاميات هو دائماً من العالم إلى الكلمة، وشرط الصدق المعبر عنه هو دائماً القصد. على سبيل المثال، كل وعد أو تهديد هو تعبير عن قصد للقيام بشيء ما. المواعيد والنذور، كالأوامر والنواهي، لا يمكن أن تكون حقيقية أو زائفة، ولكنها يمكن أن يتمَّ تنفيذها أو يحافظ عليها، أو يُحنَثَ بها.

(4) النمط الرابع من النقطة التمريرية هي **التعبيرية**. والنقطة التمريرية للتعبيريات ببساطة هي التعبير عن شرط الصدق للفعل الكلامي. والنماذج على التعبيريات هي الاعتذارات والتشكرات والتهاني والترحيبات والتعزيات. والمحتوى الخبري في التعبيريات من الناحية النمطية ليس له اتجاه ملاءمة، لأن حقيقة المحتوى الخبري يُسلَّم بها فحسب. إذا قلت: «أعتذر لضربك»، أو «تهانينا على فوزك بالجائزة»، فأنا أسلم تسليماً بأنني ضربتك، أو أنك فزت بالجائزة، ولذلك أفترض قبلياً وجود اقتران بين المحتوى الخبري والواقع. بيد أن شرط الصدق في التعبيريات يتغير مع تغير نمط التعبير. وهكذا فالاعتذار صادق إذا كان المتكلم يشعر بالأسف فعلاً عما يعتذر عنه. والتهاني صادقة إذا كان المتكلم يشعر بالبهجة حقاً لما يهنئ المستمع عليه.

(5) النمط الأخير من النقطة التمريرية هو **التصريحات**. وفي التصريح، تكون وظيفة النقطة التمريرية إحداث تغيير في العالم بتمثيله وكأنه قد تغيّر. فتخلق الأفعال الأدائية، وكذلك التصريحات الأخرى، حالة فقط من خلال تمثيله وكأنه قد تغير. وأفضل الأمثله على ذلك: «أعلن أنكما زوج وزوجة»، «لذلك أعلن اندلاع الحرب»، «أنت مطرود»، «أنا مستقيل». في هذه الحالات، لدينا اتجاه ملاءمة مزدوج لأننا نغير العالم، وهكذا نحقق اتجاه ملاءمة من العالم إلى الكلمة بتمثيله وكأنه تغير، وهكذا اتجاه ملاءمة من الكلمة إلى العالم. وتنفرد

التصريحات بين الأفعال الكلامية بكونها تحدث التغييرات في العالم فقط بفضل الأداءِ الناجح للفعل الكلامي. إذا نجحت في إشهاركما زوجاً وزوجة، أو أعلنت الحرب، فإن حالة فعلية توجد في العالم لم توجد من قبل. وعلى العموم، لا تكون هذه التصريحات ممكنة إلا بسبب وجود مؤسسات خارج اللغة من النوع الذي وصفناه في الفصل الخامس.

لاحظوا أن بإمكان المرء أن يؤدي فعلاً كلامياً من أحد الأنماط الأخرى، كالوعد أو الأمر، بمجرد التصريح أن أحداً يؤديه. وهكذا ففي المنطوق الأدائي: «أعد بأن أجيء وأراك»، يؤدي المتكلم أولاً فعلاً تصريحياً. وهو يجعل الحالة كذلك بإعلانه أنه يعد. لكنه وبهذه الواقعة نفسها، يخلق منطوقه وعداً. إذ ما دام قوله: «أعد» يخلق حالة فعلية تؤدي وظيفة تمثيل، أي حالة فعلية لكون المتكلم يعد، فإنها تشكل أيضاً وعداً وإثباتاً على السواء للأثر الذي يترتب على الوعد. ولذلك فهي تنطوي على الأنماط الثلاثة جميعاً من النقطة التمريرية: التصريحية، والإلزامية، والإثباتية.

ولكن لا تؤدى جميع الأفعال الكلامية بنطق جمل يعبر معناها الحرفي عن المعنى الذي يقصده المتكلم. يمكن للمرء أن يطلب من جليسه أن يمرر له الملح بأن يقول حرفياً: «أطلب منك أن تمرر لي الملح»، أو «مرر لي الملح»، لكن المرء يقول في العادة: «هل تستطيع أن تمرر لي الملح؟»، أو «هلا مررت لي الملح؟»، أو «أريد أخذ الملح»، أو «هل لي

بقليل من الملح؟»، أو «هل الملح في متناول يدك؟»، وما شابه ذلك. ومثل هذه الحالات، التي يؤدي فيها المرء فعلاً كلامياً بصورة غير مباشرة من خلال أدائه فعلاً آخر مباشرة، تسمى بـ«الأفعال الكلامية غير المباشرة». وهناك أنواع أخرى من الحالات، حيث يختلف معنى الجملة نسقياً عن المعنى الذي يقصده المتكلم، تشمل الاستعارة والكناية والسخرية والتهكم والتهويل والتهوين.

وقد تمثلنا سابقاً جميع هذه الأنواع من الأفعال التمريرية في مناقشتنا للقصدية. وحدود المعنى هي حدود القصدية. وكنتيجة لتحليلنا للقصدية، فإن هناك عدداً محدوداً من الأمور التي نستطيع القيام بها مع اللغة. هناك فقط ثلاثة اتجاهات ملاءمة في تحليلنا للقصدية: من العقل إلى العالم، التي هي خاصية الإثباتيات، ومن العالم إلى العقل، التي هي خاصية التوجيهيات والإلزاميات، وحالة انعدام الاتجاه، التي هي خاصية للتعبيريات. لماذا إذاً لدينا نوعان مختلفان من الأفعال الكلامية لاتجاه ملاءمة واحد من العالم إلى الكلمة؟ نستطيع أن نحشر المواعيد والأوامر معاً. ونستطيع أن نعتبر الوعد أمراً يصدره المرء إلى نفسه، والأمر وعداً يفرضه على المستمع. مع ذلك، فإن الالتزام الذي يتولاه المتكلم في الفعل الإلزامي هو ذو دلالة مميزة، والمتكلم والمستمع معاً طرفان مهمان جداً في موقف الفعل الكلامي بشكل عام بأسره، إلى درجة أنني أجد أن من المفيد أن أميز بين اتجاه الملاءمة القائم لدى

المستمع من العالم إلى الكلمة واتجاه الملاءمة القائم لدى المتكلم من العالم إلى الكلمة. وأيضاً تخلق اللغة إمكانيةً لا تملكها العقول الفردية الإنسانية في ذاتها، وهي إمكانية الجمع بين اتجاهي ملاءمة في أداء التصريح. فنحن لا نستطيع أن نخلق حالة فعلية بمجرد التفكير بها، لكننا وقد أعطينا تحليلنا للواقع المؤسساتي في الفصل السابق، نستطيع أن نرى كيف يمكن خلق واقع مؤسساتي عن طريق المنطوق الأدائي. نستطيع أن نخلق حالة واقعية بتمثيلنا إياها وكأنها خُلِقت سابقاً. وهذا يعني الجمع بين كلٍّ من اتجاهي الملاءمة من الكلمة إلى العالم، ومن العالم إلى الكلمة معاً. على سبيل المثال، إذا قال رئيس اجتماع: «الاجتماع مؤجل»، فهذا المنطوق نفسه يخلق حالة يكون فيها الاجتماع مؤجلاً بتمثيله وكأن الاجتماع وقد تأجل فعلاً. ولو أعلن نواب بلد معين الحرب، فإن مواطني ذلك البلد سيعتبرون حالة الحرب قائمة فعلاً بمجرد القول إن الحرب توجد.

ولذلك أعتقد أن تحليلنا للقصدية، إذا ما فُهِمَ فهماً صحيحاً، يكشف إمكانيات وتحديدات اللغة.

القواعد المكوِّنة والرمزية

لقد كنت أتحدث باستمرار وكأن القصدية شيء واللغة شيء آخر، بيد أن إمكانيات قصديتنا، ككائنات إنسانية فعلية، تتسع بالطبع مع اتساع اكتساب اللغة. ويمكن للحيوانات

والأطفال في مرحلة ما قبل اللغة أن يمتلكوا أشكالاً بدائية من القصدية. يمكن لهم أن يكونوا الاعتقادات والرغبات والإدراكات والمقاصد. ولكن ما أن يبدأ الطفل باكتساب اللغة، حتى تزداد قدرات القصدية لديه ازدياداً كبيراً، وبنوع من التقوية المتبادلة، تزيد القصدية المتزايدة من فهم اللغة، مما يفضي إلى زيادة أكبر في القصدية. ويوضح أي كتاب مقرر عن التطور النفسي ـ اللغوي لدى الطفل هٰذه الظاهرة. وما لدينا، في حقيقة الأمر، ليس عقلاً من جهة، ولغة من جهة أخرى، بل عقل ولغة يثري كل منهما الآخر، حتى يتمَّ بناء العقل لغوياً لدى الكائنات الإنسانية البالغة.

ولا يجب أن نفترض أن المتكلمين يمتلكون أفكاراً فقط، ثم يمضون إلى صبِّ هذه الأفكار في كلمات. فهذا تبسيط مبالغ فيه. إذ ينبغي أن يمتلك المرء لغة ليفكر بتلك الأفكار، مهما كانت بسيطة. من دون كلمات، يمكنني أن أعتقد أنها تمطر، أو أن أشعر بالجوع، لكني لا يمكن أن أعتقد أن المطر سيشتد غزارة في العام القادم أكثر من هذا العام، أو أن جوعي ناتج عن نقص السكر، لا عن نقصان فعلي للطعام في جهازي الهضمي، من دون كلمات أو وسائل رمزية مكافئة لها ينبغي بها التفكير بهذه الأفكار. ويطوّر الطفل قدراته على التفكير والكلام بشكل متلازم يداً بيد. كيف؟ يبدأ الطفل بقصدية ما قبل لغوية بسيطة. ثم يتعلم مفردات بسيطة تمكّنه من اكتساب قصدية أغنى، وهذه بدورها تمكّنُه من إغناء

مفرداته، فتزيد هذه المفردات في إغناء قصديته، وهكذا تستمر عملية التقوية المتبادلة. وباستثناء الأفكار بالغة البساطة، يحتاج الطفل إلى لغة ليفكر من خلالها بالأفكار، وباستثناء الأفعال الكلامية بالغة البساطة، يحتاج الطفل إلى لغة عرفية لكي يؤدي من خلالها الفعل الكلامي.

وفرض المعنى العرفي على الكلمات وكذلك فرض معنى المتكلم في أداء الفعل الكلامي هما حالتان من وظيفة الوضع بالمعنى الذي شرحته في الفصل السابق. ففي معنى الكلمة ومعنى المتكلم على السواء، يفرض مستخدمو اللغة وظيفة على ظاهرة فيزياوية، سواء أكانت من نمط الكلمة أو نفثة سمعية. وهم يقومون بذلك عن طريق فرض وظيفة وضع استناداً إلى صيغة «س يعدُّ ص في ق». فكلٌّ من المعنى العرفي للكلمات في جملة: «إنها تمطر» ومعنى المتكلم في موقف معين ينطق فيه المتكلم بهذه الجملة وهو يعني بها أنها تمطر، هما حالتان من وظيفة الوضع. وكون اللغة جزءاً من الوقائع المؤسساتية أيضاً، سيجعل من اللغة تبدو وكأنها مجرد مؤسسة إنسانية بين أخريات. غير أن اللغة تمتاز بنواحي كثيرة نحتاج إلى أن نفسِّرها. لقد وعدت في نهاية الفصل الخامس بأنني سأفسر الدور الخاص الذي تتميز به اللغة في تشكيل الوقائع المؤسساتية. أعتقد أن اللغة هي أهم مؤسسة إنسانية بمعنى أن المؤسسات الأخرى، كالنقود والحكومة والملكية الخاصة والزواج والألعاب، تتطلب وجود اللغة، أو في الأقل تتطلب

أشكالاً من الرمزية شبيهة باللغة، بينما لا تحتاج اللغةُ في وجودها إلى أي من هذه المؤسسات الأخرى.

وهناك سمات كثيرة تمتاز بها اللغة، مثل وجود أفعال الكينونة الدالة على الزمن، والقدرة التوليدية اللانهائية في النحو، ليست بالظواهر التي أناقشها هنا. بل أناقش الآن خاصية محددة جداً للغة، أسميها بـ«الترميز». إذ يمتلك البشر القدرة على استعمال شيء معين يصوِّرون به، أو يمثِّلون، أو يعبرون، أو يرمزون إلى شيء آخر. وهذه الخاصية الترميزية الأساسية للغة هي ما أعتبره المسلمة الجوهرية للوقائع المؤسساتية.

وها هي حجة هذا الادعاء. فمن صلب تعريف وظيفة الوضع أن لا يمكن أن تؤدى الوظيفة بفضل السمات الفيزيائية وحدها للموضوع الذي يمتلك وظيفة الوضع. يمكن للسكين أو للكرسي أن يؤديا وظيفتيهما الفيزيائيتين على التوالي بفضل طبيعتهما المادية، ولكن لا يمكن للإنسان أو لقطعة الورق النقدية أن يؤديا وظيفتيهما كوضع من حيث هما قطعة نقود أو رئيس دولة فقط بفضل الطبيعة الفيزيائية للجسم البشري أو الورق. وظائف الوضع لا يمكن أن تتحقق إلا بفضل القبول الجمعي بشيء ما باعتبار أنه يمتلك تلك الوظيفة. لكن إذا صحت هذه الحالة، إذاً فيجب أن يمتلك الفاعلون المشتركون في القبول أو الاعتراف الجمعي طريقة ما لكي يمثلوا لأنفسهم كون ذلك الموضوع يمتلك تلك الوظيفة. لماذا؟ لأنه لا توجد

طريقة لاستخراج وظيفة الوضع (س) من فيزياء (ص) وحدها. بالنسبة للسكاكين أو الكراسي تقوم قدرتهما على أداء وظيفة السكاكين والكراسي على الفيزياء، لكن هذه الحالة لا تصح على النقود والرؤساء، إذ ليس في الموضوع (س) ما يميزه سوى سماته العامة كموضوع ينتمي إلى النوع (ص). والطريقة الوحيدة للحصول على وظيفة الوضع (س) هي تمثيل الموضوع (ص) باعتباره يمتلك تلك الوظيفة. من الناحية النمطية، نحن نمثل وظيفة الوضع بالكلمات. لا بدَّ أن نكون قادرين على التفكير: «هذه هي النقود»، أو «هذا هو الرئيس». لكننا لا نرغب في القول إن كل وظيفة وضع يجب تمثيلها بكلمات فعلية في لغات فعلية، بالطبع لأن الكلمات ذات المعنى هي نفسها موضوعات ذات وظائف وضع، ونحن نحتاج إلى أن نسمح لهذه الكلمات بامتلاك معاني دون أن نضطر إلى إشراك كلمات أخرى نمثل معها تلك المعاني الأصيلة. وإلا سقطنا في تسلسل لانهائي مفرغ. فضلاً عن ذلك، قد تكون هناك وظائف وضع تمتلكها ثقافات لم تطوِّر لغات إنسانية مكتملة النضج. وفي هذه الحالات، تستعمل المفردة (س) نفسها لكي ترمز إلى الوضع (ص). والآن، نصل إلى جوهر النقطة الحاسمة، **بقدر ما نستعمل المفردة (س) لتمثيل الوضع (ص)، فنحن نستعملها رمزياً، نستعملها بوصفها وسيلة لغوية.**

تأملوا، على سبيل المثال، خط الأحجار الذي يؤدي وظائف ترسيم الحدود. يمثل خط الأحجار رمزاً تأشيرياً

للحدود. وأعني بـ«التأشيري» أن الأحجار تمثل السمة بحضورها نفسه. فهي تمثل الحدود بوجودها على الحدود. فخط الأحجار يؤدي وظيفته كوسيلة لغوية لأنه يصور أو يمثل وظيفة وضع للحدود. وعلى نحو مشابه، تؤدي الكلمات وظيفة المعنى بالتعبير عن معانيها.

إذاً فالمعنى الذي يصير فيه الترميز بهذا المعنى اللغوي أمراً جوهرياً لكل الوقائع المؤسساتية هو الانتقال من (س) إلى (ص) في الصيغة (ص) يعد (س) هو أصلاً انتقال ترميزي. إذ يمكن لوظيفة الوضع (س) أن تمثلها بعض الوسائل الرمزية الخارجية، كما هو الحال حين نفكر بكلمات مثل «هذا ملكي»، أو «هذه قائمة بخمسة دولارات». وفي الحالة المحدَّدة، نستطيع أن نستعمل الموضوع (س) نفسه لتمثيل وظيفة الوضع (ص)، كما في حالة خط الأحجار الذي يرمز إلى الحدود.

من المهم أن أوضح توضيحاً مطلقاً ما أقوله وما لا أقوله. لا أقول إن الواقع المؤسساتي كله هو نصي أو ذو معنى نوعاً ما بالطريقة التي تكون فيها الجمل والأفعال الكلامية ذات معنى. بل سيكون ذلك خطأً. الجملِ والأفعال الكلامية ذات معنى، بالدلالة الصارمة للكلمة، لكونها تنطوي على علم دلالة. فهي تمتلك شروط صدق أو أنواعاً أخرى من شروط الإشباع. وقد رأينا أن المعنى بالنسبة للأفعال الكلامية هو قضية فرض شروط إشباع على شروط الإشباع. غير أن النقود

والرؤساء لا تنطوي على معنى بهذه الطريقة، لأنها بما هي كذلك، ليس لها شروط إشباع من هذا النوع. فالمعنى بفحواه الدلالية الصارمة القصدية هو سمة خاصة ببعض أنواع الوسائل المؤسساتية من أمثال الجمل والأفعال الكلامية، وكذلك الخرائط والرسوم والمخططات. لكنه ليس سمة كلية أبداً.

ما أقوله هو أن الانتقال الذي يفرض وظائف وضع على (س) من المفردات هو في الجوهر انتقال ترميزي، لأن وظيفة الوضع لا يمكن أن تكمن في فيزياء المفردة (س) وحدها. بل إن المفردة (س) لا تستطيع أن تولّد وظيفة الوضع (ص) إلا إذا مثلنا المفردة (س) باعتبارها تمتلك وظيفة الوضع تلك.

ولا بدَّ من ملاحظة دور آخر للغة في تشغيل الواقع المؤسساتي. غالباً ما نحتاج إلى وسيلة ما لتمكين أنفسنا من التعرف على موضوع معين باعتباره ينطوي على وظيفة وضع، حتى وإن كانت وظيفة الوضع غير مرئية في الموضوع نفسه. ولهذا الغرض، نستخدم ما أسميه بـ«مؤشرات الوضع». وأوضح الأمثلة على ذلك يتوفر في خواتم الزواج، والأزياء الموحدة، والأوسمة، وجوازات السفر، وإجازات السياقة. وجميع هذه الأمثلة لغوية، وإن لم يستخدم جميعها الكلمات. وفي الحقيقة فهي جميعاً أفعال كلامية، بالدلالة التي شرحتها، لأنها تنطوي على شروط إشباع. فالتختم بخاتم الزواج، أو ارتداء زي الشرطة الموحد هو فعل كلامي بارز يقول: «أنا متزوج» أو «أنا عضو من أعضاء قوة الشرطة».

لقد وصفت هذا الكتاب في الفصل الأول بأنه محاولة لتقديم مساهمة متواضعة في المشروع الفكري لنظرة التنوير. هذا الكتاب هو محاولة لتفسير بعض السمات البنيوية للعقل واللغة والواقع الاجتماعي، ولتفسير علاقات التواقف المنطقي بينها. وقد أكملت الآن هذه المحاولة. ينطلق الكتاب من افتراض أننا نعيش في عالم واحد، وأن ذلك العالم، بالحدود التي تضعها ملكاتنا التطورية، معقول بالنسبة إلينا. ولن أحاول في هذا المقطع الختامي اختصار ما سبق أن قلته، لأن الكتاب برمته هو في الجزء الأكبر منه خلاصة لبعض الأفكار التي حاولت تطويرها في مكان آخر طوال العقود الأربعة الماضية.

وسيشعر المتخصصون في موضوعات مختلفة الذين ناقشتهم هنا بأنني تركت كثيراً من الأشياء التي تقع في صلب البحث من حقول تخصصاتهم. ولهم الحق في ذلك الشعور. فقد كتبت عن القضايا التي تبدو لي الأكثر أهمية، وغالباً ما يتفاوت شعوري بالأهمية مع الرأي السائد. أما غير المتخصصين فسيشعرون -أو أرجو في الأقل أن يشعروا ـ أن هناك قدراً مهولاً مما يمكن قوله حول هذه الأسئلة. والواقع أنني لم أفعل سوى أنني خدشت سطوح الحقول المترامية التي ناقشتها. ولغرض الحصول على مناقشة أكثر تفصيلاً لهذه الأسئلة، أوصي القارئ بمراجعة الأعمال المذكورة في «اقتراحات لمزيد من القراءة».

وتبرز من بين القضايا المتعددة ذات الصلة التي لم

أناقشها، قضايا العقلية، والحرية الإنسانية، والقيمة الاجتماعية. وفي الحقيقة، أتصور أن هذه ليست ثلاث موضوعات منفصلة عن بعضها، بل هي أوجه مختلفة للموضوعة نفسها. ويحتوي هذا الكتاب على مفهوم ضمني عن العقلية، وهو مفهوم يختلف عن المفهوم المعياري للعقلية في تراثنا الفلسفي، وأرجو أن أتمكن من تطويره مفصلاً في كتاب آخر.

وأريد أن أختتم هذه المناقشة بأسرها ببعض التأملات حول طبيعة الفلسفة وكيف تختلف عن حقول البحث الأخرى. بالطبع لا أتصور وجود خط حاد يفصل بين الفلسفة والحقول الأخرى. والحقيقة أن بعض الأساتذة الأكفاء يؤكدون لي أحياناً أن ما أقوم به في هذا الكتاب أو ذاك، لم يكن فلسفة في الواقع، بل هو علم لغة أو علم إدراكي أو شيء آخر.

لنبدأ بالمقارنة بين الفلسفة والعلم. لا تتعلق «الفلسفة» و«العلم» بدراسة موضوعات متميزة، مثلما تدرس علوم من طراز «التاريخ الاقتصادي» أو «الكيمياء» أو «الفلسفة الرومانسية» موضوعات متميزة عن بعضها، لأن كلاً من العلم والفلسفة، من حيث المبدأ في الأقل، كليٌّ فيما يتعلق بمادة الموضوع. يهدف كلاهما إلى المعرفة والفهم. وحين تصير المعرفة نسقية، وعلى الخصوص حين تصير المعرفة النسقية أكثر تحصناً بحيث نطمئن أنها معرفة في مقابل مجرد الرأي، فنحن نميل إلى أن نسميها «علماً» أكثر مما نميل إلى تسميتها

«فلسفة». ويهتم جزء كبير من الفلسفة بأسئلة لا نعرف كيف نجيب عنها بطريقة نسقية هي مما يميز العلم، وكثير من نتائج الفلسفة هي جهود تبذل لمراجعة أسئلة للوصول بها إلى النقطة التي تتحول عندها إلى أسئلة علمية. في هذا الكتاب، مثلاً، حاولت القيام بذلك فيما يتعلق بمشكلة الشعور.

تفسر هذه العلاقات بين الفلسفة والعلم لماذا يكون العلم دائماً مصيباً، والفلسفة دائماً مخطئة، ولماذا لم يحدث أي تطور حقيقي في الفلسفة. فحالما نطمئنُّ أننا صرنا نحوز على معرفة حقيقية وفهم صريح في حقل من الحقول، حتى نكفَّ عن تسميته «فلسفة»، ونبدأ بتسميته «علماً»، وحالما نحرز بعض التقدم المحدد، نعتبر أنفسنا مدعوّين لأن نسميه «تقدماً علمياً». وقد حدث شيء من هذا النوع مع دراسة الأفعال الكلامية في حياتي الفكرية. فهي دراسة تبدأ تدريجاً بالتحول إلى جزء آخر من علم اللسانيات كلما ازددنا اطمئناناً لمناهجنا ونتائجنا.

مع بداية القرن السابع عشر، ازداد اتساع حقل المعرفة العلمية كلما تقدمنا في المناهج النسقية في بحث الطبيعة. وقد أوهم هذا كثيراً من المفكرين بأن مناهج العلوم الطبيعية، ولاسيما في الفيزياء والكيمياء، يمكن على العموم تطبيقها لحل المشكلات التي تؤرقنا أكثر. ولكن ظهر أن هذا التفاؤل غير مبرر، فما زالت تلازمنا أكثر المشكلات الفلسفية التي أرقت الفلاسفة اليونانيين، من طراز المشكلات حول الحقيقة والعدالة والفضيلة والحياة الخيرة، على سبيل المثال.

تميل الأسئلة والبحوث الفلسفية إلى ثلاث سمات. الأولى، كما رأينا تواً في مقارنتنا بين الفلسفة والعلم، أن جزءاً كبيراً من الفلسفة يهتم بأسئلة ليس لدينا حتى الآن منهج متفق عليه للإجابة عنها. ولهذا السبب تكفُّ الأسئلة أحياناً عن أن تكون فلسفية حين نعثر على منهج للإجابة عنها. ويتوفر خير مثال على هذا في مشكلة طبيعة الحياة. لقد كانت طبيعة الحياة مشكلة فلسفية ذات يوم، لكنها كفت عن أن تكون فلسفية حين هيأت لنا التطورات في علم الأحياء الجزيئية تجزئة ما بدا لغزاً كبيراً إلى سلسلة من الأسئلة والأجوبة البيولوجية المحددة، الأصغر، التي يمكن تدبرها. وأتمنى أن يحصل شيء مشابه لهذا مع مشكلة الشعور. وكون الأسئلة الفلسفية تنحو إلى تلك المشكلات التي لا يوجد إجراء مقبول عموماً لحلها يفسر أيضاً لماذا لا توجد هيئة لرأي الخبراء في الفلسفة.

غير أن عدم وجود إجراءات مقبولة عموماً قبولاً كلياً لحل المشكلات الفلسفية لا يعني أن الأمور مرسلة على عواهنها، بحيث يصلح كل شيء، ويمكنك قول أي شيء، وأنه لا توجد معايير. بل العكس تماماً، إذ أن غياب مثل هذه الأمور بوصفها مناهج مختبرية يُرجَع إليها يدفع بالفيلسوف إلى درجات وضوح، وصرامة، ودقة أكبر. ففي الفلسفة، لا بديل عن الجمع بين الحساسية الخيالية الأصيلة، من ناحية، والعقل المجرد والصرامة المنطقية، من ناحية أخرى. والصرامة من دون حساسية جوفاء، والحساسية من دون صرامة هذر.

السمة الثانية للأسئلة الفلسفية هي أنها تنحو إلى ما أسميه بالأسئلة «الإطارية». أي أنها تميل إلى الاهتمام بالأطر العقلية لحياتنا أكثر من اهتمامها بالبنى الخاصة في داخل تلك الأطر. ولذلك فإن سؤالاً من طراز: «ما هو بالضبط سبب الأيدز؟» ليس بسؤال فلسفي، أما السؤال: «ما هي طبيعة التعليل السببي؟» فسؤال فلسفي. يبحث السؤال الأول في داخل إطار يؤخذ به التعليل مأخذ التسليم. ويتفحص الفيلسوف ذلك الإطار. ومرة أخرى، ليس السؤال: «هل ما يقوله كلنتون حقيقي؟» بسؤال فلسفي. لكن السؤال: «ما الحقيقة؟» يصبُّ في قلب الفلسفة.

السمة الثالثة للبحوث الفلسفية هي أنها تميل إلى أن تتعلق بقضايا مفهومية. حين نسأل، بنبرة فلسفية، ما الحقيقة، أو العدالة، أو الفضيلة، أو السببية، فنحن لا نثير أسئلة يمكن الإجابة عنها بمجرد إلقاء نظرة تفصيلية على الوسط الذي تحدث فيه، أو حتى بأداء مجموعة معينة من التجارب على ذلك الوسط. مثل هذه الأسئلة تتطلب في الأقل تحليلاً جزئياً لمفاهيم «الحقيقة» و«العدالة»، و«الفضيلة» و«السبب»، وهذا يعني أن اختبار اللغة هو أداة جوهرية للفيلسوف، لأن اللغة هي الوسيلة لإنتاج هذه المفاهيم.

وليس من المصادفة أن هذه السمات الثلاث -عدم إمكان الحل عن طريق مناهج مقبولة عموماً، والأطر كمادة موضوع، والتحليل المفهومي كخطوة ضرورية أولى في البحث ـ تميل

إلى التلازم معاً. وحيث تكون لدينا طرق محددة في حل المشكلات، يتم العثور عموماً على حلول في داخل أطر مقبولة أصلاً حيث نأخذ الجهاز المفهومي مأخذ التسليم. وهكذا حين نبحث، كما في مثالنا السابق، عن سبب الأيدز، فنحن نسلم بأننا نعرف ما هو المرض، وما هو السبب، ولدينا مناهج مقبولة لاستكشاف أسباب الأمراض. بل إن لدينا نظرية عامة، هي النظرية الجرثومية، عن المرض، ندير في داخلها البحث. أما حين نسأل ما هي السببية بشكل عام، فنحن نتمعن في إطار شاسع دون منهجية تجريبية مؤكدة نهتدي بها، وعلينا أن نبدأ الصراع مع المفهوم العادي عن «السبب» وعائلة المفاهيم المتصلة به من نوع «الأثر» و«العلة» و«التفسير» وما أشبه ذلك.

لقد بحثت، في هذا الكتاب، بنية العقل واللغة والمجتمع وتعالقاتهم، وهذه أطر ثلاثة متشابكة. وليست المناهج المتبعة مناهج العلوم التجريبية، حيث يؤدي المرء تجاربه أو في الأقل يجري اختبارات الرأي العام. يمكن وصف المناهج التي أستخدمها بأنها أكثر كفاية، في الأقل في المراحل الأولى، لكونها تحليلاً منطقياً أو مفهومياً. أحاول العثور على العناصر المكونة للشعور، والقصدية، والأفعال الكلامية، والمؤسسات الاجتماعية بعزلها عن بعضها ورؤية كيف تعمل. ولكن إذا توخينا الحقيقة، فإن مثل هذا يمثل تشويهاً للمناهج الفعلية عند التطبيق. ففي التطبيق، أستخدم أي سلاح تقع عليه يداي،

وألتصق بأي سلاح يفيدني. على سبيل المثال، في دراسة موضوعات هذا الكتاب، قرأت كتباً تمتد موضوعاتها من علم الدماغ إلى علم الاقتصاد. وأحياناً تقتضي نتائج البحث إنكار الجهاز المفهومي الموجود تماماً. ولذلك أدعي أننا لن نفهم علاقة العقلي بالفيزيائي ما دمنا مستمرين في أخذ الجهاز المفهومي القديم عن الثنائية والواحدية والمادية وبقية المصطلحات الأخرى مأخذ التسليم. هنا أقترح مراجعة مفهومية على أساس أن المفاهيم القديمة لم تعد كافية للوقائع كما نفهمها الآن، وقد قضينا قرناً من العمل في تشريح الدماغ. وفي حقول أخرى، كأنطولوجيا النقود أو الملكية تمثيلاً، يجب أن نعامل المفاهيم العادية بمحافظة أكثر بكثير، إذ لا يوجد واقع يسند الواقع المؤسساتي المخلوق اجتماعياً إلا في قدرة الكائنات الإنسانية على معاملة واعتبار بعض الظواهر ببعض الطرق، والجهاز المفهومي ضروري لتلك المعاملة وذلك الاعتبار. لكن لاحظوا أن الادعاء بما يُرفض وما يحافَظُ عليه يأتي في نهاية البحث، وليس في بدايته. ولذلك لا يمكن لهذه الادعاءات نفسها أن توفر دليلاً منهجياً لأداة البحث.

إن الهدف من التحليل الفلسفي، كما في أية دراسة نظرية جادة، هو الحصول على تفسير نظري لحقول المشكلة، وأنها في الوقت نفسه صحيحة وتفسيرية وعامة. في هذا الكتاب، لا أحاول فقط تفسير كثير من الظواهر المتنوعة، بل أحاول أن

أوضح كيف ترتبط ببعضها جميعاً. وهكذا كان هدفي، وهذا ما لا يوافق عليه جل الفلاسفة المعاصرين، أن أحاول أن أحرز تقدماً نحو الحصول على نظرية عامة مناسبة.

* * *

ثبت بأهم المصطلحات

Assertive	الإثباتيات
Background	الخلفية
Binding problem	مشكلة الربط
Causation	السببية
Commissives	الإلزاميات
Conditions of satisfaction	شروط الإشباع
Declaratives	التصريحيات
Default positions	المواقف التلقائية
Direction of fit	اتجاه الملاءمة
Directives	التوجيهيات
Dualism	الثنائية
Epiphenomenalism	الظاهرية الاقترانية
Expressives	التعبيريات
External realism	الواقعية الخارجية
Function	الوظيفة
Homunculus fallacy	المغالطة القزمية
Illocutionary	التمريرية

Institutional	المؤسساتية
Intentional causation	السببية القصدية
Intentionality	القصدية
Ontology, first person	أنطولوجيا الحضور
Performative utterances	المنطوقات الأدائية
Perlocutionary acts	الأفعال التأثيرية

* * *

فهرس الكتاب

* * *

جون سيرل

العقل واللغة والمجتمع

جون سيرل، واحد من أبرز الفلاسفة المحدثين الذين ينتمون لتيار الفلسفة التحليلية. درّس الفلسفة في جامعة كاليفورنيا، وحاضر كاستاذ زائر في عدد كبير من من الجامعات العالمية.

يتناول في هذا الكتاب سيرل في هذا الكتاب يتناول نظرية المعرفة القديمة في ضوء المنجزات العلمية والفلسفية الحديثة، ويدعو إلة تخطي المقاربات والمقلولات القديمة المتمثلة في الثنائية والمادية والواحدية، ويعتبرها مسلمات وفرضيات مسلماً بها قبلياً على نحو سابق على خلق النظرية.

وقد لاقى هذا الكتاب نجاحاً واسعاً بسبب حرص المؤلف على إيصال أفكاره بلغة مبسطة تحاول مخاطبة القارئ البسيط دون أن تخل بكبرياء العلم. مقدماً فهمه الجديد المستند إلى عدّة تحليلية توفرها العلوم الحديثة في الفيزياء والكيميا وفيزيولوجيا الأعصاب.

لوحة الغلاف: كازيمير ماليفيتش

منشورات الاختلاف
14 شارع جلول مشدل
الجزائر العاصمة
البريد الإلكتروني: revueikhtilef@hotmail.com


المركز الثقافي العربي
ص ب ٥١٥٨/١١٣
ص.ب 4006 – الدار البيضاء

الدار العربية للعلوم - ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb
ص.ب. 5574-13 شوران 2050-1102 بيروت - لبنان
هاتف 785107/8 (1-961+) فاكس: 786230 (1-961+)
البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

جميع كتبنا متوفرة على شبكة الإنترنت في

www.neelwafurat.com

ISBN 9953-68-141-4

